٢٠١١

الثقافة العربية

وأسئلة التنمية والتحديث

سمير مقدسي
محمد بن عيسى
وجيه كوثراني
فدوى نصيرات
فهمي جدعان
عماد الدين أبو غازي
معين حمزة
سالم ساري
مسعود ضاهر
هشام نشابه
سليمان عبد المنعم

مراجعة وتقديم : سالم ساري



مؤسسة عبد الحميد شومان

الثقافة العربية

وأسئلة التنمية والتحديث

الثقافة العربية وأسئلة التنمية والتحديث / فكر عربي
سمير مقدسي وآخرون / مؤلفون عرب
الطبعة الأولى 2011
حقوق الطبع محفوظة





مؤسسة عبد الحميد شومان
هاتف : 0096264633372
فاكس: 0096264633565
ص.ب. (940255) - عمّان (11194)
المملكة الأردنية الهاشمية

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
المركز الرئيسي:
بيروت، الصنايع، بناية عبد بن سالم،
ص. ب 5460 - 11
تلفاكس: 751438 / 752308 1 00961

التوزيع في الأردن:
دار الفارس للنشر والتوزيع
ص. ب. 9157 عمّان 11191
هاتف: 5605432 6 00962 ، تلفاكس 5685501 6 00962
e-mail: info@airpbooks.com ; website: www.airpbooks.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني : دار الفنّ للتصميم/ عمّان، الأردن
الصفّ الضوئيّ: أزمنة للنشر والتوزيع / عمّان
التنفيذ الطباعي: ديمو برس/ بيروت، لبنان

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : د.ع (2406 / 6 / 2011)

الآراء الواردة في هذه المحاضرات تمثّل وجهة نظر أصحابها ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشرين.
ردمك : ISBN 978-9957-19-042-2

الثقافة العربية

وأسئلة التنمية والتحديث

سمير مقدسي — محمد بن عيسى

وجيه كوثراني — فدوى نصيرات

فهمي جدعان — عماد الدين أبو غازي

معين حمزة — سالم ساري

مسعود ضاهر — هشام نشابه

سليمان عبد المنعم

مراجعة وتقديم، سالم ساري



مؤسسة عبد الحميد شومان
عمّان / الأردن



المؤسسة العربية للدراسات والنشر

تقديم

د. سالم ساري *

هذا الكتاب يتضمن مجموعة أعمال قدّمت في منتدى عبد الحميد شومان الثقافي ما بين ٢٠١٠ ـ ٢٠١١.

وسيكتشف القارئ المتفحص لأوراق هذا الكتاب أنها ليست مجرد محاضرات موسمية تضاف الى الرصيد المنشور لمؤسسة شومان الثقافية. وأنها هي أوراق بحثية جادة تمثل قيمة فكرية مضافة للحصيلة الثرية التي تسهم بها شومان لأثراء التكوين المعرفي الحر للإنسان العربي الجديد، في الوطن العربي الكبير.

لم تكن شومان يوماً مجرد محاضرات عابرة لجمهورعابر. فلا تلقى الأوراق الجاهزة، المعدَة مسبقاً، لتقدَم في كل المناسبات، لكل أنماط الحضور، ترحيباً من هذه المؤسسة الثقافية الرائدة. ما يلقى الترحيب، في الإعداد والتقديم والنشر، هي فقط تلك الأوراق البحثية الأصيلة التي تطرح أسئلة أكثر مما تجيب عن أسئلة. وما يحظى بالأولوية هو تلك الموضوعات التي تستدعي البحث والنقد والحوار، للوصول الى فهم أعمق للإشكاليات الفكرية، والقضايا المجتمعية، والأحداث الجارية، والوقائع العامة.

وكما أن المؤسسة ملتزمة بنشر المعرفة على نطاق واسع، فإنها معنية بإنجاز مشروعها المعرفي البحثي بتنوع ثقافي كبير: بتناول أنماط شتى من الهموم والمشكَلات والاهتمامات، المحلية والعالمية.

* أستاذ علم الاجتماع ـ جامعة فيلادلفيا.

كذلك هم محاضرو شومان: نماذج متعددة من الأصول والمنابت والاتجاهات.

إنه قرار شومان الحازم بأن لا يقتصر الإسهام على جنسية أو جنس أو مذهب، دون غيره. وأن لا يحتكر منبرها فكر أو رأي أو تعبير، دون سواه.

وإنه خيار شومان أيضاً: التأسيس لثقافة الحوار الديمقراطي الحضاري، الذي يحترم حرية الرأي والرأي المغاير، وليس لأحد فيه سلطة امتلاك الصواب.

أما جمهور شومان، الفاعل دائماً، فهو ليس أنتقاء نخبوياً خالصاً. وإنما هو جمهور نوعي الحضور والنقد والمشاركة. وكم من أوراق بحثية عمد أصحابها المحاضرون إلى مراجعتها وتطويرها في ضوء التعقيبات والمداخلات والأسئلة التي يسهم فيها هذا الحضور «الشوماني» المستنير.

القضية الفكرية/ العملية الناظمة لأوراق هذا الكتاب هي الثقافة العربية وإشكالية التنمية :

الثقافة المجتمعية باعتبارها القضية الدينية/ الدنيوية، اللينة/ الصلبة الحاكمة دوماً للمجتمع العربي، في سكونه وتغيُّره. في استقراره واستمراره.

والتنمية الإنسانية باعتبارها القضية العملية/ الواقعية، القائمة/ الماثلة كتحدٍ عنيد أمام المجتمعات العربية اليوم وغداً.

وتتناول أوراق هذه الندوات قضية الثقافة العربية وعلاقتها بالتنمية ضمن محاور فرعية متصلة:

- الثقافة والديمقراطية، بما يرتبط بها من إشكاليات الحرية والعدالة الاجتماعية.
- الثقافة والبحث العلمي، بما تتصل به من إشكاليات الإبداع والتطوير والتأثير.
- الثقافة الدينية التقليدية، بما تستدعي من إشكاليات التجديد والإصلاح والتحديث.
- الثقافة المجتمعية الراهنة، بما تقتضي من إشكاليات الثقة والتواصل والشراكة.

-١-

ضمن المحور الأول، تتقصى ورقة الدكتور سمير المقدسي، أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية ببيروت، أبعاد العلاقة الجدلية بين التنمية والديمقراطية.

يطرح الدكتورالمقدسي أسئلة واقعية تشير الى ارتباطات منتظمة بين هذين المتغيرين: الديمقراطية والثقافة:

- لماذا تتمايز المجتمعات في مسيرتها التنموية بتمايز مسيرتها الديمقراطية؟

ويجيب أن العلاقة المتفاعلة جدلياً بين التنمية والديمقراطية لا تتجلى في حقيقة أن التنمية تدفع نحو الديمقراطية فحسب، بل إن الديمقراطية بدورها ترسّخ المسار التنموي.

فإذا كانت حقائق التنمية والنمو والتقدم لا يمكن أن تتعايش مع واقع الاستبداد والتسلط والتفرد، فكيف يمكن، إذن، تفسير استمرار وجود الأنظمة غير الديمقراطية في العالم العربي، على الرغم من استمرار وجود مستويات لافتة من التنمية الاقتصادية؟

فهل الغنى الاقتصادي بديل عن الفقر السياسي؟ هل تقود الرفاهية الاقتصادية، كما تزعم الليبرالية، إلى رفاهية اجتماعية؟

يدلل الواقع العربي الراهن على شيء مخالف تماماً لمزاعم «الليبرالية» الاقتصادية السياسية. ليس صحيحاً، بأي منطق عملي، أنه «بالخبز وحده يحيا الإنسان»! وأن «جوع الذهون لا يسدّه إلا شبع البطون»!

بل يدلل هذا الواقع الاجتماعي السياسي على أن الدولة العربية، أينما كانت تأخذ، طواعية أو قسراً، بسياسات حرية السوق الاقتصادية، كان ذلك لا يتم إلا على حساب حرية المجتمع السياسية. وأن الإصرار السياسي الليبرالي على حضور الاقتصادي الحر، ليس ضماناً فعلياً لوجود الديمقراطية والرفاهية والعدالة الاجتماعية.

بل أينما يحضر الاقتصاد الحر، يحضر معه إثراء واستفراد وفساد لأفراد قليلين، وتحييد وتهميش وحرمان لجماعات عريضة.

فلا تأتي الرفاهية الاقتصادية، على الطريقة السياسية العربية، إلا بكثير من الاحتكارات

والتحالفات، بين السياسي والاقتصادي، وتغوُّل طبقات وضمور أخرى.

ويمكن ملاحظة أن الثروة النفطية في بلدان الخليج العربية، مثلاً، كانت عائقاً أمام التحول الديمقراطي. فلم تساعد معدلات الدخل المرتفعة في دول الرفاهية النفطية العربية على مشاركة سياسية لكل الشرائح الاجتماعية الثقافية، أو انتخابات حرة نزيهة، أو منظمات مجتمع مدني فاعلة.. الخ،

لمن الأولوية التنموية، إذن، للاقتصاد أم السياسة؟

تجيبنا المطالب الشعبية للثورات العربية الكبرى الجارية اليوم على امتداد الأرض العربية (من تونس، مصر، و ليبيا، إلى اليمن، البحرين، وسوريا.. والبقية تأتي) إلى تأكيدات صارخة على هذه الأولوية التنموية السياسية للإنسان والمجتمع :

الحرية قبل الخبز. الديمقراطية قبل الدخل. الكرامة الإنسانية قبل الغذاء. أو كلها معاً وفوراً ـ دون تأجيل أو خداع أو تضليل.

ـ٢ـ

وضمن محور الثقافة والبحث العلمي، يتساءل الدكتور وجيه كوثراني، مدير الدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية:

ـ ماالذي أعاق الفكر التاريخي العربي عن إرساء منهجية عقلانية واقعية، موضوعية حيادية؟

ويجيب الباحث أن الثقافة العربية التاريخية هي القوة المعطلة لحركة الفكر/المنهج التاريخي العربي.

الفكر التاريخي العربي الإسلامي هو فكر ديني أساساً. حركته المعارف الإسلامية، ووجهته علوم الحديث ولونته علوم الفقه . فظل التاريخ الإسلامي يدور حول العبادات والمعاملات والعلاقات، في سرد تكراري دائري مغلق.

وبتفحُص مجمل الإنتاج التاريخي العربي، يرصد كوثراني ثلاث محطات رئيسية عملت على تحرير الكتابة التاريخية وتحويلها ـ نظرية ومنهجاً:

أولاً: لم تتخلص الكتابات التاريخية من صبغتها الثيولوجية/ الدينية وتتحول الى صبغة / وضعية دنيوية، تستفيد فيها من نظريات ومناهج علوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والسياسة والاقتصاد إلاّ في فترات قليلة متقطعة متباعدة تاريخياً:

ـ ابن خلدون الذي حاول في «مقدمته» (في القرن الرابع عشر) كتابة التاريخ العربي بمنهج علمي نقدي خال من شوائب التعصب الديني أو القومي أوالأيديولوجي. تناول فيلسوف التاريخ وعالم الاجتماع المبكر، الأحداث والوقائع والظواهر، تناولاً سوسيولوجياً نقدياً. كما تناول الدول والمجتمعات، نشأة وتطوراً، مكتشفاً أنها تسير دائماً في حركة دائرية، بفعل صعود قوة «العصبية» وهبوطها و تظل محكومة بقوانين الصراع و الحركة والتطور. وتؤول الى الفساد والانحلال والهرم والانهيار. وفق قوانين وضعية حتمية لا مرد لها.

هذه الاستنتاجات التاريخية لابن خلدون، قابلة للتعميم في مسيرة مجتمعات متشابهة البنى والنظم، وإن كانت متباعدة في الزمان والمكان.

ـ قسطنطين زريق حاول حديثاً (في ستينيات القرن العشرين) تحرير التاريخ العربي الإسلامي من العاطفة الدينية الملتهبة، وتحويله إلى تاريخ إنساني اجتماعي ثقافي، في الزمان والمكان. تسطره وقائع الحياة المعاشة للناس العاديين، وتقرر نتائجه إرادتهم الجمعية في تحدي معوقات واقعهم القائم، وتجاوزه بالتحرك النشط الى صنع مستقبل اجتماعي أفضل.

ثانياً: ظل الإنتاج التاريخي العربي، باستثناءات جادة قليلة، يشهد غياباً شبه تام للتاريخ القومي العربي.

وفي هذا التجاهل للفكر القومي، تقع الكتابات التاريخية في الخطأ المنهجي القاتل: تجزئة الكل الواحد، وتفكيك الموحد، وتفتيت المتكامل. كما توقع نفسها، بوعي أو بإهمال، بتشويه الواقع العربي الفعلي، وتسويق الوهم إلى الإنسان العربي.

فلولا الكتابات التاريخية القومية المستنيرة للدوري وزريق ومحافظة، لظل التاريخ (الرسمي والشعبي) مستمراً في تصويره للدين وكأنه نقيض للقومية، أو بديل لها، أو هو في صراع أيديولوجي دائم معها.

بل ولولا هذه الكتابات القومية الرائدة، ربما ظلت الأسس التاريخية الثابتة (وحدة

التاريخ اللغة، الثقافة والهوية، المصيروالمستقبل.. . الخ) التي تتضمنها وتؤكدها الثورات العربية النهضوية اليوم بكل فخر واعتزاز، مجرد مبادىء هائمة عائمة في الذهن الشعبي، أوحقائق غائبة مغيبة في الممارسة السياسية الرسمية.

ثالثاً:على الرغم من عالمية الإسلام، وامتداد الفتوحات العربية الإسلامية الى أمصار العالم، فإن التاريخ العربي الإسلامي، ظل محتفظاً لنفسه بمكان قصي، لم يلتق فيه مع التاريخ العالمي لقاء طوعياً، أو يتفاعل معه تفاعلاً سوياً.

ونظراً لهذه القطيعة العالمية، لم يستوطن العرب وتاريخهم الوجدان التاريخي العالمي ـ إلا بصور نمطية مشوَّهة.

ولعل هذه الحقائق الثلاث تقود الى اقتراحات ثلاثة مقابلة أصبحت ملزمة اليوم لتجديد البحث التاريخي ـ نظرية ومنهجاً:

١. تجاوز المفهوم التقليدي للتاريخ باعتباره إنتاجاً «أيديولوجياً» ذاتياً منحازاً، بالتحوُّل إلى إنتاج إبستملوجيا معرفية موضوعية.

نحن بحاجة الى «آركيولوجيا المعرفة»، بأجراء «حفريات معرفية» لا في التاريخ نفسه، وإنما في تاريخ العلوم والفلسفات والأفكار والمفاهيم التاريخية المستمرة والمستجدة:

تاريخ الحرية، الديمقراطية، الاستبداد، حقوق الإنسان.، المواطنة، الهوية، الطاعة، المعارضة.. الخ. لهذه المفاهيم تاريخ مختلف البدايات والتطورات والنهايات. كما إن لها معان ورموزاً ودلالات ثقافية مختلفة في الثقافات المختلفة.

فمع أن كلاً من المفكرَين البارزَين: فوكو والجابري ليسا مؤرخَيْن بالمعنى التقليدي للتاريخ، فإنهما أبدعا في البحث والتقصي التاريخي المعرفي. أبدع الأول في حفرياته المعرفية في تتبع تاريخ مفهوم« الديمقراطية» في الفكر الغربي القديم. وأبدع الثاني في حفرياته المعرفية في تحليل تاريخ مفهوم «الراعي والرعية» في الفكر الشرقي/ العربي القديم.

٢. تجاوز المفهوم التقليدي للتاريخ باعتباره ماض فقط. فحلقات الزمن ثلاث متصلة: ماض ـ حاضرـ مستقبل. وهذه الحلقات، بالضرورة لا انفصال فيها. وإنما هي متصلة متفاعلة متواصلة، أشبه في تماثلها لبعضها بعضاً «من الماء الى الماء».

فلا ينبغي أن يقتصر البحث على الماضي العربي المجيد فقط. ولا وصف الحاضر العجيب فقط، وإنما يمتد الى استشراف المستقبل العنيد أيضاً.

٣. التوقف عن المغالطة التاريخية التي تصر على فهم أحادي للتاريخ، برؤيته أنه تاريخ عربي خالص، منعزل عن التاريخ العالمي، أو موجّه ضده. وتصوير العرب أنهم وحدهم هم الذين يملأون عالمهم الزماني والمكاني. والحقيقة التاريخية تثبت أن هناك دائماً «آخر» قريب أو بعيد من العرب ومن غير العرب، يقاسم العرب تاريخهم في الزمان والمكان. وتثبت حقائق العولمة اليوم، أنها تقوم فعلياً بتوحيد العالم، سياسة واقتصاداً، إعلاماً ومعلومات، واجتماعاً وثقافة، في كل واحد، شديد التفاعل والتبادل ـ تأثيراً وتأثراً.

ـ٣ـ

تطرح ورقة الدكتور الباحث معين حمزة، الأمين العام للمجلس الوطني للبحوث العلمية في لبنان، العلاقة الإ شكالية بين منظومة الثقافة العربية ومنظومة البحث العلمي، تطويراً وإبداعاً. يتساءل الدكتور حمزة:

ـ لماذا علينا أن نستثمر في البحث العلمي؟

ـ كيف يموِّل العالم العربي بحوثه؟

ـ هل يستفيد العرب من نتائج البحث العلمي في التنمية والتطوير والتحديث؟

ـ أين موضع العرب في العالم من حركة العلم وإسهام البحث العلمي ؟

يجيب الباحث أن العلم، نظرية ومنهجاً، هو تطوير وتغيير في شتى تفاصيل الحياة للإنسان والمجتمع. والعلم، بنتائجه وتطبيقاته، هو تنمية ونهضة. كما أن العلم، إنتاجاً ونشراً، هو إسهام نهضوي تنموي حاسم. فلا نهضة قومية للعرب دون العلم. ولا تنمية حقيقية للإنسان والمكان خارج السياسات المتطورة للبحث العلمي.

ولابد من رؤية موقع هذه القضايا البحثية الأساسية في مصادرها ومصائرها رؤية ثقافية مجتمعية سياسية.

ومن موقعه الثقافي العربي المألوف، يسجل البحث العلمي العربي، في مقارناته المألوفة،

إنتاجاً ونشراً و تمويلاً واستثماراً، فجوة هائلة ما زالت تفصله عن مثيله في البلدان القريبة والبعيدة، غربية أو شرقية، كبرى أو صغرى!!

وتكتسب النتائج المختصرة للجداول التفصيلية الملحقة بهذا البحث بالذات (التي ساهم في إعداد نتائجها الدكتور حمزة نفسه بخبرته البحثية المعمقة) أهمية خاصة، للباحثين والتنمويين والمخططين.

-٤-

وضمن محور الثقافة والبحث العلمي أيضاً ، يتناول مسعود ضاهر في ورقته بعنوان «السياسة النفطية وأثرها على الدراسات العربية في اليابان» التاريخ العربي كجزء من التاريخ العالمي.، أوباعتباره يقع في بؤرة اهتمام العالم. .

يرصد ضاهر تطور اهتمامات الدراسات اليابانية بقضايا الشرق الأوسط (منذ خمسينيات القرن العشرين). ويلاحظ اتجاهها ، بمجملها، اتجاهاً تنموياً. ويلاحظ الباحث أنه بالرغم من أن هذه الدراسات تميل إلى رؤية العرب «بعيون يابانية» ضمن خط «الاستعراب الياباني»، فإنها تؤسس لنمط من العلاقات والتفاعلات السوية مع العرب، بعيداً عن أيديولوجية «الخطاب الاستشراقي» الغربي المألوف، المتحرك من مزاعم «مركزية غربية» عنصرية مغلوطة.

ومن الملاحظ أن التجربة التنموية اليابانية، في العيون العربية، نموذج تنموي شرقي ثري، لا يقل في ثرائه (وحياديته) عن النموذج الصيني أو الهندي أو الماليزي. ولكن ربما يعود الاهتمام العربي بالتجربة اليابانية بالذات، إلى أنها تدلل أكثر من غيرها على القوة الحاسمة للثقافة المجتمعية الكلية في تفعيل حركة المجتمع أوتعطيلها.

ففي حين بدأ اليابانيون والعرب بداية نهضوية متماثلة منذ أوائل القرن العشرين، فإنهما انتهيا نهاية مفارقة بنهاية القرن. كان التماثل في الإرث الاستعماري من تخلف الاقتصاد والمجتمع، والنزعة المحافظة للثقافة. وكان التباين الكبير في الإرادة والتطوير والإنجاز. ولكن الفارق الأكبر كان ثقافياً. أظهرت الثقافة اليابانية مرونة وتشجيعاً وتحفيزاً لجهود

التفاعل والنقل والتثاقف مع الغرب. وظهر هذا واضحاً في استيراد التكنولوجيا وتطويرها وتوطينها. كما تظهر هذه المرونة الثقافية في الاستجابة الواثقة «لحركة العولمة» اليوم بالانفتاح على العالم وتحويل اليابان الى قوة اقتصادية كبرى وقوة ثقافية ندِّية هائلة.

و بهذه المقارنات، تفتح الدراسات اليابانية العربية، التي كرَّس لها الدكتور مسعود ضاهر مؤخراً الجزء الأكبر من اهتمامه البحثي، آفاقاً ثقافية وتنموية وتحديثية جديدة.

والصديق الدكتور مسعود ضاهر مؤرخ متعمق في التاريخ الاجتماعي الثقافي للفكر القومي، وباحث متمرس في تقصي جذور الطائفية والإقليمية العربية. ولكنه يظهر ، في كتاباته ومؤلفاته وأبحاثه التاريخية اليابانية ـ العربية، باحثاً نقدياً تحليلياً، يمتلك خبرة موضوعية قوية، وسلطة معرفية نافذة.

ـ٥ـ

ضمن محور الثقافة الدينية، يتساءل المفكر العربي البارز، فهمي جدعان:

ـ هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟

يستجيب جدعان للجدل الدائر حول صعود الحركات الإسلامية والضغوط الداخلية/ الخارجية المتصاعدة بتصاعد مطالبات العولمة، بإعادة رسم العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع.

و في حين حرَّكت هذه الدعوات الضاغطة مجموعة من مفكري الإسلام نحو البدء بإعادة قراءة الإسلام وتحديث منطلقاته وعصرنة مقاصده، فإنها حرَّكت، في الوقت ذاته، النزعات الراكدة لجماعات سلفية رافضة للاندماج في النظام/ العالم الواحد الجديد، مصرَّة على أن يظل لها «عالمها/ نظامهاالعربي الإسلامي» الخاص بها.

وتبرز في هذه الدعوة العالمية الضاغطة ثلاثة مفاهيم كبرى:

«الحداثة» ـ «الليبرالية» ـ «العلمانية» .

كما تحرِّك هذه المفاهيم، بطبيعتها الإشكالية جملة من الأسئلة الكبرى:

ـ هل يمكن فصل الديني عن الدنيوي؟

ـ هل الإسلام علماني في جوهره؟ أو، على الأقل، هل هو في العمق ليس عدائياً للعلمانية، يمكنه أن يعيش بها، أو يتعايش معها؟

ـ هل يمكن قراءة النص الديني قراءة معاصرة يستجيب فيها لمطالب العدالة والتنمية والتقدم؟

منذ أكثر من قرن من الزمان، قدم التنويريون المسلمون قراءاتهم. وقدم النهضويون العرب اجتهاداتهم. وكذلك فعل السياسيون الأتراك المسلمون. ولكن تركيا وحدها هي النموذج هذه المرة.

تقول تجربة تركيا بكل صراحة ووضوح وعمق: «نعم» كبيرة: يمكن للإسلام أن يكون حداثياً وليبرالياً وديمقراطياً، نهضوياً تقدمياً تنموياً معاً؟

بسلسلة متناوبة من سياسات الفصل والوصل، استطاع حزب العدالة والتنمية في تركيا أن يفصل بين الديني والدنيوي بنجاح. وأن يصل بين الإسلام والديمقراطية بنجاح أيضاً.

وأن يسير مجريات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والعلم والمعلومات والعلاقات والتفاعلات جميعاً بنجاح.

وإجابة على تساؤله الذي ابتدأ به ورقته الفكرية، لم يكن ممكناً لجدعان، بالتأكيد، الإجابة بـ «نعم» واثقة، أو بـ «لا» حاسمة. وإنما يخلص إلى نوع من «الفتوى الفلسفية» العصرية : ليس هناك، حقيقة، ما يمنع من الأخذ بـ «علمانية موافقة للإسلام» أو «إسلام متوافق مع العلمانية»!

فمفكرنا الكبيرعلى وعي، بلا شك، بأن النظم الاجتماعية الثقافية والأنظمة السياسية الاقتصادية المختلفة (علمانية، اشتراكية، شيوعية، ديمقراطية، ليبرالية، استبدادية. . الخ) ليست، في نهاية التحليل، أحكاماً دينية قدرية مقررة مسبقاً للأجيال، مرة واحدة وإلى الأبد. وإنما هي خيارات وقرارات جمعية يتم التوافق عليها، كما يجري العمل على تجديدها وتحديثها وتطويرها. ولا تقوم المجتمعات المختلفة بهذه الاجتهادات المختلفة بفعل حتميات نظرية التطور الاجتماعي، أو بفعل مقتضيات العصرنة والتحديث، أو بفعل جاذبية التقليد

والمحاكاة. وإنما بالانتقال الواعي في خياراتها الثقافية الجمعية من «الأيديولوجيا» (الدينية) إلى «الأبستملوجيا» (الدنيوية)، والتحرر من قيود النقل إلى آفاق العقل، والتحرك من حرفيات التفسيرات النصيّة الى فضاء المقاصد العامة.

وبممارسة تلك الخيارات الجمعية الواعية، تكتشف كثير من المجتمعات، وعلى رأسها مجتمعاتنا العربية المتحركة اليوم، أن الاستبداد والظلم والحرمان، الفقر البطالة والفساد، وكثيراً من كريهيات الجمود والتخلف والأنغلاق، التي كثيراً ما تُغطى بقناعات دينية، ليست معطى دينياً بنائياً ثابتاً، بقدر ما هي وقائع دنيوية متغيرة. وما دامت هذه الكريهيات المضافة الى الدين، أو الملتبسة به، تعطّل حركة المجتمع الكلي المتجهة نحو التنمية والتحديث والتقدم، فإنها لا تقتضي الطاعة والتقبل والالتزام. وإنما هي تستوجب الرفض والممانعة والثورة.

وهكذا، فإن تحديث الفكر الديني لا يأتي من النظر بعين واحدة، أوالتفكير بعقل واحد، أو الأتجاه إلى بعد واحد. لا تأتي حركة المجتمع نحو غاياته من تفسيرات النخبة وتأويلات عقلها الفردي المراوغ. وإنما تتأتّى من خيارات عامة الناس وقرارات العقل الجمعي المستقيم.

بالممارسة العملية، يعطى مفهوم «العلمانية» معان ثقافية متغيرة. فبدل أن يكون، كما أراد له دعاة الجمود والتطرف والانغلاق الثقافي الديني: «لعنة» أو «تهمة»، أو «كفراً» و«إلحاداً»، يتحول يومياً على أيدي الناس إلى ما هو عليه فعلاً، بالمعاني الدنيوية التي يحملها ببساطة:

نعمة العيش في« هذا العالم» (الذي ليس كل ما فيه دينيا خالصاً)، وقرارالتحرك بوقائعه وحقائقه (الدنيوية)، وخيار الاستفادة من علومه ومعارفه (الوضعية)، وحرية الالتزام بقواه وقوانينه (المدنية).

-٦-

بعيداً عن التعصب والانغلاق الديني، تقدم ورقة الدكتورة فدوى نصيرات جذور الفكر القومي في بلاد الشام ومصر، منذ منتصف القرن التاسع عشرتقريباً.

«تنبهوا واستفيقوا أيها العرب.. »هكذا صاح اليازجي معلناً تأسيس أول حركة قومية (سورية)كبرى عام ١٨٥٧.

فتسجل الباحثة أن المسيحيين العرب هم مؤسسو الثقافة القومية العربية، المتجهة مبكراً نحو الوحدة والنهضة والتقدم ـ فكرة وممارسة، أحزاباً وجمعيات، حركات وتيارات.

لم يكن مفهوم «التنمية»العربية»، وإنما مفهوم «النهضة العربية» هوالمتداول في تلك الفترة المبكرة من التاريخ القومي العربي.

تحركت الدعوة الى القومية العربية في زمن ترتبت فيه الدول والمجتمعات والتحالفات والعلاقات جميعاً على أساس قومي، وليس على أساس ديني. وأحسَّ العرب، آنذاك، أنهم الأولى بالتمسك بالقومية من غيرهم من الأمم والشعوب والأديان. وأبدى المسيحيون العرب وعياً مكتملاً بجوامعهم العربية المشتركة مع المسلمين: تاريخاً وتراثاً، لغة ومؤسسات، ثقافة وحضارة.

وأمام سؤال القومية والنهضة، يكتشف العرب تدريجياً حقيقتين، على الأقل:

أولاهما :أن بلاد العرب لم تكن مكاناً حصرياً للمسلمين دون غيرهم. ليس المسلمون العرب وحدهم هم الذين يملأون المكان العربي الكبير. وليس الدين الإسلامي(العربي) وحده هوالدين (السماوي) الوحيد للعرب. وإنما يتقاسم المكان والزمان والإيمان معهم المسيحيون العرب، بدينهم المسيحي(العربي) أيضاً ـ بل أساساً. وأن بين أبناء الوطن الواحد من تقاسم الكلي الثابت الذي يجمعهم، أكثر من الجزئي المتغير الذي يفرقهم.

وثانيهما: أن العرب، فرادى أو مجتمعين، لا يعيشون في فراغ عالمي. ليس العرب جميعاً، مسلمين ومسيحيين، هم العالم كله. وإنما هم جزء فقط من هذا العالم. وليسو، بأية حال، بعيدين عن ما يجري في هذا العالم ـ تأثيراً أوتأثراً.

ومع هذه الحقائق الدينية/ الدنيوية لم تعد الإشكالية القائمة في الثقافة العربية اليوم هي مغالطات التناقض بين الدين والقومية، أو أوهام التناقض بين العروبة والإسلام. أو مبالغات التفرد الديني و التفوُّق القومي. وإنما تبدو الثقافة العربية القومية اليوم على وعي أكبر بالجدليات الكبرى التي تحكم عرب اليوم في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة:

التعددية والوحدة. الاختلاف والائتلاف. التغاير والتكامل.

(لاحظ كيف حولت الثورة المصرية اليوم المسلمين والمسيحيين والأقباط إلى جمع واحد يصلي معاً صلاة موحدة في ميدان التحرير. ولاحظ كيف لم تتوحد المطالبات الشعبية التحررية في لبنان لتنادي بإسقاط الدولة، وإنما تصرخ فقط بسقوط عدوها الكريه المزمن: الطائفية والمذهبية.)

-٧-

أما محور الثقافة العربية المجتمعية الكلية وإشكالية التنمية والتواصل والشراكة، فتنال المعاينة النقدية الأكبر في هذا الكتاب.

في ورقته بعنوان«تدبير الشأن الثقافي في الوطن العربي: الواقع والتطلعات»، يتناول الأستاذ محمد بن عيسى، إشكالية العلاقة المتأزمة بين الدولة/ المجتمع العربي ونخبه الفكرية/ الثقافية، بشأن السياسات والتسويات، التمويل والتحديث الثقافي.

يستند الأستاذ بن عيسى على معطيات تجربته الثقافية السياسية الثرية، باعتباره مؤسساً مبكراً لمشروع «أصيلة» الثقافي التنموي الرائد، ووزيراً أسبق للخارجية والتعاون المغربي. تقترح عليه تجربته الثقافية السياسية الثرية أن يدخل مدخلاً ثقافياً سياسياً مباشراً:

١ . الثقافة، قبل أي مدخل آخر، يمكن أن تكون مدخلاً محفزاً للتنمية وبوابة واسعة للإصلاح والتحديث ـ في وقت تتعدد فيه المقاربات النظرية والأولويات العملية لهذه الإشكاليات الاجتماعية الإنسانية والمآزق السياسية الاقتصادية المستمرة.

٢ . الثقافة، فوق أي مدخل آخر، يمكن أن تؤسس لمشروع المصالحة بين المثقف والسلطة ـ في زمن تتصارع فيه الأيديولوجيات والاتجاهات والحركات الاجتماعية الجديدة.

ـ فهل يمكن إصلاح النظام؟ وهل يمكن تجسير الفجوة بين المثقف والسلطة؟

حاول مفكرون قوميون نهضويون مخلصون مواجهة هذه الأسئلة الإشكالية، بكثير من المقاربات والآليات والتسويات:

حاول، مثلاً، محمد عابد الجابري تشخيص إشكاليات الفكر السياسي العربي، بمحدداته

الثابتة وتجلياته المتغيرة شكلياً في الزمان والمكان. وتحليل العلاقات والتفاعلات بين السلطة والناس.

وجرَّب سعد الدين إبراهيم يوماً «تجسير الفجوة»، الفاصلة العازلة دائماً، بين المثقف والأمير، فرجع مذموماً مدحوراً!

وذهب خالد الكركي، برؤية نقدية نافذة، بعيداً عن قيود المفاهيم الرسمية الجاهزة ليرى الحل يكمن في تمكين « سلطة الثقافة» وليس تثبيت «ثقافة السلطة». وعاد محبطاً محاطاً بشكوك كل الأطراف المتنافرة المتخاصمة.

لقد نمت بين السياسي والمثقف مجموعة من الأفكار النمطية العدائية المضخَّمة. وتراكمت بين الأجهزة السياسية/ الأمنية للدولة والقوى الثقافية/ المدنية للمجتمع جملة من سياسات الاحتواء والاسترضاء والاستقواء. فلم تعمل وساطات الجسور ومحاولات العبور على اختزالها أو اختراقها. وإنما ساعدت على اتساع الفجوة المتأصلة المتنامية بين «هم» السياسية و«نحن» الثقافية. ورغم ضغوط العولمة في التفاعل بين الثقافات جميعاً، ظل الحوار الثقافي الحضاري السويُّ غائباً ليس فقط مع «الآخر» الثقافي العالمي، وإنما مع «الذات» الثقافية أيضاً!

وهكذا، رغم النوايا الحسنة للأستاذ بن عيسى ، ظلت هذه الأسئلة الكبرى، في المغرب العربي أو في المشرق العربي، دون إجابات حاسمة. بل ظلت إشكاليات مؤجلة. لم تحسمها مؤخراً إلاّ الثورات المجتمعية الشعبية العربية الكبرى في المغرب العربي والمشرق العربي على السواء.

-٨-

يقدِم الدكتور عماد أبو غازي، الأمين العام السابق للمجلس الأعلى للثقافة، ووزيرها الحالي في مصر، أضواء على التجربة المصرية للثقافة والتنمية.

يجادل الدكتور أبو غازي، أن المكونات القيمية للثقافة هي عماد التنمية وزخمها وروحها المحركة. ويجد الباحث، بالتأكيد، دعماً لجداله هذا في استنتاجات التشخيص والتحليل التي

تقدمها تقارير التنمية الإنسانية العربية الصادرة عن البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة.

ويمضي الباحث في جداله بالارتباط العضوي بين الثقافة والتنمية، صعوداً وهبوطاً، في الثقافة المصرية بمراحلها ومساراتها واستخداماتها.

وواضح أن جدال الدكتور أبو غازي لا يكتسب كثيراً من النضج والمصداقية والواقعية من التجربة الثقافية المصرية فحسب، وإنما من مجريات الواقع الثقافي الفعلي للمجتمعات العربية أيضاً.

فإذا كان ما قدَّمه الدكتور أبو غازي في محاضرته من المنبر الثقافي العربي لمؤسسة شومان، في صيف ٢٠١٠، من تفاصيل للسياسات والخطط والبرامج والآليات، هو برنامجه التفصيلي لوزارة الثقافة المصرية التي يرأسها اليوم، فإني آمل أن يعيد النظر في أمرين على الأقل وردا في محاضرته القيمة:

١ . تعزيز مقومات «الشخصية الثقافية»! هذا المفهوم مشحون بكثير من التعصب والغرور الوطني ويقود إلى الانكفاء والاكتفاء الذاتي. ولا يعني «هوية ثقافية» بأي معنى معاصر.

فلا تستطيع أي ثقافة أن تظل حبيسة تصوراتها الخاصة عن نفسها، أو أن تستمرئ إقامة حواجز أيديولوجية مصطنعة مع الثقافات الأخرى، بدعوى المحافظة على مقومات شخصيتها الثقافية. ولا تستطيع أي ثقافة أن تنمو ذاتياً أو تتجدد داخلياً بمعزل عن التفاعلات الثقافية العالمية. يمكن الادعاء، إذن، بوجود «هويات ثقافية» «بصمات ثقافية» أو «تفردات ثقافية» تميز بوضوح الإسهام القيمي الإنساني لثقافة معينة. أما مفهوم «الشخصية الثقافية» فهو مفهوم متعال عن الواقع، لا وجود حقيقيّاً له إلا في عقول أفراد الثقافة نفسها.

٢. الدفاع عن «الخصوصية الثقافية» بكل ما يقود إليه هذا المفهوم من تجزئة الكل الثقافي العربي الواحد، وتفتيته إلى أجزاء متناثرة، متخاصمة في كثير من الأحيان، وعزله عن التفاعل والتثاقف والتواصل مع ذاته الثقافية العربية وعن الآخر الثقافي العالمي. توحد العولمة اليوم العالم كله، مكاناً وزماناً وإنساناً، بناء ونظماً ومؤسسات، بحيث لم تعد لأي من أجزائه «خصوصية» حقيقية من أي نوع ـ ثقافية، مجتمعية، دينية إثنية، جنسانية.. الخ

وفي حين يمكن أن تقدِم، مثلاً، مفاهيم «التعددية الثقافية»، «التثاقف» «التفاعل الثقافي»

كل شيء، فإن مفهوم «الخصوصية الثقافية» لم يعد قادراً على تفسير أي شيء خاص/ مختلف (ثقافياً)، مهما كان قادراً دائماً على تبريره.

-٩-

وفي ورقته البحثية بعنوان «ثقافة الثقة العربية: رأس المال الاجتماعي للتنمية والشراكة»، يكتشف سالم ساري، بمواجهة نقدية مع الذات الثقافية العربية، أن العرب قد يملكون نوعاً، ضئيلاً أو كبيراً، من رأس المال الاقتصادي. ولكنهم يفتقرون، بازدياد، إلى نوع بديل أو مساند من رأس المال، هو رأس المال الاجتماعي.

الثقة والتعاون والتواصل والشراكة الاجتماعية هي مكونات سرية سحرية للتنمية والتحديث والتقدم، وهي التي تصنع الفرق الكبير بين مجتمعات اليوم.

وتثبت التحولات العربية الجارية اليوم أن العرب لم يكونوا قادرين على صنع ثوراتهم النهضوية الكبرى، إلاّ عندما أعادوا اكتشاف رأس مالهم الاجتماعي القديم، بتحريك كلي لمخزونهم الثقافي الوفير، بآليات جمعية وتقنيات شعبية جديدة.

-١٠-

يعتقد كثر من النقاد المتفحصين لأسباب التعثرات التنموية المستمرة للمجتمع العربي، أن المشكلة هي مشكلة تربوية في المقام الأول. يعوِّل هؤلاء المصلحون كثيرًا على مركزية المؤسسات التربوية. وجاهروا طويلًا بحكمتهم (الأيديولوجية) التقليدية التي تقول شيئًا كالآتي: «أعطني وزارة التربية والتعليم.. أعطيك المجتمع المستقبلي الذي تريد»!

لقد أفزع هؤلاء المصلحين والثوريين والنقاد العرب رسوخ نزعة المحافظة في الثقافة العربية. إذ تعيد الثقافة العربية، بهذه النزعة المحافظة، إنتاج نظام عربي للتنشئة والتربية والتعليم على صورتها تمامًا. وحتى نهايات القرن العشرين، استمرت مؤسسات التربية

العربية ومناهجها وبرامجها على حالها تمامًا ـ بكثير من النمطية والجمود والتصلب.

وأمام عجز نظام التربية/ التعليم العربي عن الاستجابة لمتطلبات العصر وتحدياته، تساءل كثير من ناشطي التغيير والتأثير العربي: ماذا يحدث لو قررت كل كليات التربيه في الجامعات العربية، فجأة إغلاق أبوابها؟؟

ويجيب كثير من دعاة التجديد والتطوير:

لا شيء سيحدث بالمرة! لن يخسر المجتمع العربي إلا عقودًا من الإعاقة والعجز والفشل. ولن يفقد الإنسان العربي إلا قيودًا مانعة من الحركة والإنجاز. والإبداع!

ولكن يعزّ على الدكتور هشام نشابة الانضمام إلى المنادين بـ «إسقاط النظام» (التربوي) بالمرة.. فما زال مؤمنًا فقط بـ «إصلاح النظام»!

وبهذه الرؤية الإصلاحية ، يتساءل: أي تربية للقرن الحادي والعشرين؟

ويجيب : أنه لم يعد بكاف في عصر العولمة، أو حتى ما ـ بعد ـ الحداثة، أن تكون التربية العربية حديثة فقط. إنما لا بد أن يتجه الإصلاح أولًا إلى إنقاذ التربية العربية من نفسها: بتحريرها من «ثوابتها» المتخيلة، وتحديث مضامينها، واتجاهاتها وتوجهاتها. وأن يمتد التغيير إلى علاقاتها وتفاعلاتها وتشاركاتها مع الذات العربية والآخر العالمي .

ـ ١١ ـ

تمامًا كما أفزع المفكرون العرب حال نظامهم الثقافي التربوي العربي، فقد أفزعهم حال نظامهم الثقافي المعرفي العربي.

يفزع الدكتور سليمان عبد المنعم، لحال المعرفة في الوطن العربي، كما تشخصها التقارير العربية والعالمية التنموية المقارنة في: معدلات التعليم، الالتحاق بالتعليم الجامعي، استخدام الإنترنت، عدد إصدارات الكتب، معدلات الإنفاق على التعليم العام، ميزانيات البحث العلمي، عدد البحوث العلمية، وبراءات الاختراع العربية والعالمية.. إلخ

مبررات هذا الفزع تحملها الأرقام المعبّرة عن الهوة الهائلة التي تفصل بين المجتمعات العربية والدول المتقدمة، وحتى المجتمعات الشرقية الآخذة في النمو، ـ مثل: الصين والهند وماليزيا ـ التي كانت حالها تشبه حالنا في عقود قليلة ماضية.

وبرؤية إصلاحية مماثلة، يتقدم الدكتور عبد المنعم، بصفته الأمين العام لمؤسسة الفكر العربي بـ «مشروع ثقافي عربي» جديد، يريد للعرب أن ينطلقوا منه، وأن يبنوا عليه. ولا بد من ملاحظة أن التردي الطويل لهذه الحالة العربية العامة، ليس في المعرفة فحسب وإنما في السياسة والاقتصاد والاجتماع والاتصال والعلم والتعليم.. جميعًا ـ لم يكن يومًا يسر صديقًا مخلصًا، أو حتى عدوًا منصفًا. إنما استحثت حالة التردي مبادرة نخبة ثقافية عربية مستنيرة لصياغة «المشروع النهضوي العربي»: ليكون بديلًا، غير مواز، لمشروعات التنمية والتحديث الغربية، الطاغية على الساحة العربية، منذ ستينيات القرن الماضي.

لا نعرف بالضبط متى صاغ الدكتور الأمين مشروعه الثقافي. ولكننا نعرف إن الفترة التي قدم فيها محاضرته/ مشروعه، في منتدى شومان الثقافي، كانت في شهر إبريل من هذا العام ٢٠١١. وهذه هي فترة بداية إنجاز العرب لثوراتهم الكبرى («ثورة الياسمين» التونسية، و «ثورة ميدان التحرير» المصرية ـ على الأقل).

فأي بديل، إذن، يمكن أن يقدمه «المشروع الثقافي العربي» الذي يقترحه الدكتور عبد المنعم اليوم.

الجواب الأمين الذي يمكن أن يقدمه أي متتبع نزيه لمجريات هذه التحولات الثقافية الحضارية العربية الكبرى هو بالضبط:

ليست الثقافة العربية بحاجة إلى مشروعات تحديثية غربية أو شرقية. لا بديل للثقافة العربية غير ذاتها. الثقافة العربية هي التي تتجاوز نقادها اليوم:

ـ المجتمعات العربية اليوم التي تسجل إنجازات إبداعية هائلة تضاف إلى السجل الإنساني الحضاري العالمي، بأصالة وامتياز.

ـ المجتمعات العربية اليوم، وليس النخبة العربية، هي التي تعيد، عمليًا على الأرض، تأسيس كثير من المفاهيم التنموية والقيمية الكبرى: «التقدم/ التخلف»، «الحرية» و«الديمقراطية» وحقوق الإنسان» . بكثير من المعاني والرموز والدلالات، فتنال إعجاب دول العالم ومجتمعاته الغربية والشرقية على السواء.

فلا يمكن للمفكرين والمنظرين والباحثين العرب الإصرار على تجاهل حقيقة أن هذه الجماهير العربية ما كانت لتتحرك وتنجز وتبدع بلا طاقة ثقافية مجتمعية هائلة تدخرها من مخزون قيمي ثقافي حضاري هائل. كما لم يعد ممكنًا لنقاد الثقافة العربية الإصرار على رؤية القدرات الجمعية الفاعلة والإنجازات الإبداعية الجديدة للثقافة العربية بعيون قديمة!!

***

ولابد من ملاحظة ختامية حول السياق الثقافي العربي الجديد الذي لابد أن تقرأ فيه هذه الأوراق اليوم:

ـ تحمل هذه القضايا الثقافية بعض ملامح الثورات العربية الكبرى الجارية اليوم على أمتداد الوطن العربي الكبير. كما تحمل الدراسات المقدمة بعض شعاراتها ومطالبها في الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. ولكن لا تحمل أي دراسة منها شيئاً كثيراً من زخم هذه الثورات ومضامينها. ولا تحمل شيئاً على الإطلاق من «بصمتها» الثقافية الشعبية المميزة.

ـ تمثل هذه الثورات العربية الهائلة تحولات مجتمعية سياسية ثقافية هائلة. وتحمل من المعاني والدلالات ما ينبئ بعودة الروح والمعنى والفعالية للثقافة العربية. كما تجسد ديناميكية الجموع العربية الواحدة حينما تتحرك بإصرار على إنجاز المهمات الكبرى.

ـ تدرك هذه الثورات العربية الكبرى أن لا قوة أخرى غيرها تستطيع هدم النظام السياسي القديم للدولة العربية. ولا أحد سواها يقوى على إعادة بناء الأمة العربية من جديد.

ـ ويدرك المجتمع العربي المعاصر أنه هو القادر على إعادة تشكيل المجتمع وتأسيس

النظام الاجتماعي الجديد على أسس عصرية.

وبهذا الإصرار السياسي الجمعي للعرب الجدد، يجري اليوم إعادة صياغة شروط العقد الاجتماعي بين الدولة والمجتمع بكثير من الخيارات الجديدة. وطبقاً لخياراتهم الثقافية الجديدة تجري اليوم إعادة هيكلة النظم والمؤسسات بأحياء كثير من القيم الثقافية العربية الإنسانية الراقية.

وحدها، إذن، تفرض هذه الثورات الشعبية الكبرى نفسها باعتبارها المخبر الاجتماعي السياسي التنموي الأكبر.

ـ يحتّم هذا المخبرالثقافي العربي الهائل على المثقفين والسياسيين وناشطي الإصلاح والتحديث العرب، أن لا يعملوا إلاّ فيه، وأن لا يتفاعلوا إلاّ معه، وأن لا يحتكموا إلاّ إليه.

ولن يكون مقبولاً، من الآن فصاعداً، اختبار مدى صدق المنظورات والتفسيرات والاستشرافات، لكل المفكرين والمثقفين والفاعلين العرب الهامِين، إلا في هذا المخبرالثقافي الشعبي الكبير. ولن يكون معقولاً، بالقدر نفسه، معاينة مدى صلة البرامج والمناهج والنتائج لكل مشروعات التطوير والتغيير والتأثير خارجه. وكذلك هي الإشكاليات والقضايا والموضوعات البحثية ـ ومنها، بالطبع، هذه القضايا الفكرية التي تشكّل مادة هذا الكتاب.

وفي هذا السياق الثقافي العربي الجديد، ستجد شومان الثقافية، بالتأكيد، الكثير من هذا الجديد الثري الذي يمكن أن تسهم فيه، بكثير من الريادة والأصالة والتجدد.

واقع العالم العربي بين التنمية والديمقراطية

د. سمير المقدسي*

ارتأيت أن أتناول العلاقة بين التنمية والديمقراطية، كما تعكسها عموماً تجربة العالم العربي، علماً أنني لن أتناول تجارب حالات دول عربية معينة. وهي تجربة على ما يبدو فريدة إلى حد كبير؛ ففي الوقت الذي يمكن أن نلحظ فيه ترابطاً إيجابياً بين النمو الاقتصادي من جهة، والمسار الديمقراطي من جهة أخرى في مناطق عدة من العالم، نجد أن هذه ليست هي الحال بوجه عام في المنطقة العربية، أقله بالنسبة لدرجة الترابط بينهما.

وتطرح هذه الظاهرة سؤالاً مباشراً : كيف نفسر أسباب هذا التمايز بين التجربة العربية وتجارب مناطق أخرى؟ وهو ما سأحاول

ـ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١١/ ١/ ٢٠١٠ .

* أستاذ شرف في الاقتصاد وزميل في معهد الاقتصاد المالي في الجامعة الأمريكية في بيروت .

الإجابة عنه من ضمن ما سأطرحه حول واقع العالم العربي بين التنمية والديمقراطية. وأسارع في مستهل كلمتي إلى التوضيح بأني لست معنياً هنا بالتعريف أو التفسير النظري للديمقراطية بل بقياساتها التجريبية المعتمدة في الأدبيات المختصة، وفي طليعة ذلك يأتي مؤشر (Polity IV) الذي سأعود إليه لاحقاً. والأهم من ذلك أن ما سأتقدم به من ملاحظات حول التنمية والديمقراطية في العالم العربي؛ يستند إلى حد كبير إلى بعض خلاصات لمشروع بحثي حول هذه المسألة بالذات، والذي أشرفت عليه مع زميلي الدكتور إبراهيم البدوي، واشتركت فيه نخبة مميزة من الباحثين العرب (Elbadawi and Makdisi 2010).

ولما كان هذا الموضوع متشعب الجوانب ؛ لذا أجد نفسي مضطراً لأن أكون انتقائياً في التطرق إليه. وأبدأ بالإشارة إلى نظرية التحديث، حول العلاقة بين التنمية والديمقراطية وقياساتها التجريبية المعتمدة، وتحديداً حسب مؤشر (Polity IV) . ومن ثم أنتقل إلى بعض جوانب تجربة العالم العربي في هذا المجال، وأخلص إلى ملاحظات حول ترسيخ عملية الدمقرطة العربية.

فيما يتعلق بالعلاقة بين التنمية والديمقراطية؛ لم يتفق الباحثون في مجال التنمية حول ما إذا كانت هنالك علاقة سببية بين الديموقراطية أو الأوتوقراطية من جهة، والتنمية من جهة أخرى. فقد عدّ بعض الباحثين أن التنمية تقود أو تمهد الطريق إلى الديمقراطية (Lipset ١٩٥٩). وطرح آخرون الفرضية التي تحسب أن البلدان التي نجحت في تطبيق الدمقرطة؛ حققت في معظم السنوات معدلات نمو أعلى من متوسط النمو في البلدان التي أخفقت في تطبيقها، كما حققت معدلات نمو أعلى من متوسط النمو في البلدان التي لم تحاول تطبيق الدمقرطة. وتوصل آخرون إلى أن الديموقراطيات أفضل أداء من الأوتوقراطيات في مجالات عدة؛ فعلى سبيل المثال ؛ تولّد الديمقراطيات استقراراً أكبر، ويمكن أن تتعامل بطريقة أفضل مع الارتدادات الخارجية المناوئة (External Shocks)، التي تؤثر سلباً في النمو في المدى الطويل (انظر Rodrik ١٩٩٨). تصل هذه الأبحاث إذن إلى استنتاجات تفيد بأنه ليس فقط أن التنمية تدفع نحو الديمقراطية بل إن الديمقراطية بدورها ترسخ المسار التنموي.

في المقابل، يشير كتّاب آخرون إلى أنه بإمكان الأتوقراطيات أن تدفع بالتنمية أيضاً،

وبالفعل ، قد تكون أنماط من الأوتوقراطية المعتدلة مرغوباً فيها في حال بعض البلدان تحقيقاً لهذه الغاية، وذلك لأسباب تاريخية أو اجتماعية خاصة بها قد تتطلب انضباطاً وطنياً لا توفره في مراحل النمو الأولية النظم الديمقراطية الشبيهة بالنظم الغربية. وتساق تجارب كوريا الجنوبية وتايوان وإندونيسيا أمثلة على أن أنظمة مركزية صارمة استطاعت أن تدفع بعملية التنمية الداخلية قدماً ولم تتحوّل إلى ديمقراطيات حقيقية سوى في وقت لاحق. وفي هذا الصدد، تشير بعض الأبحاث إلى أن تحول بلد ما من الأوتوقراطية إلى الديموقراطية يصعب التراجع عنه (أي أن احتمال العودة إلى الأوتوقراطية ينخفض كثيراً)، بعد أن يكون هذا البلد قد حقق مستويات مرتفعة نسبياً من الدخل الفردي (انظر Prezeworski ٢٠٠٦). ويمكن أن نشير هنا إلى أن تأثيرات الجوار الإقليمي؛ بمعنى كلما كان هذا الجوار أكثر ديمقراطية ، ترسخ التحول الديمقراطي في البلد المعني.

ويطرح البعض سؤالاً عما إذا كانت تجارب هذه البلدان (بلدان شرقي آسيا) قابلة للتكرار بالضرورة في البلدان النامية الأخرى. هذا سؤال مفتوح؛ بمعنى أنه ليست هنالك من أجوبة محددة أو نهائية متفق عليها، علماً أن بعض الباحثين يحسبون أنه ليست هنالك علاقة سببية بين اتجاهي النمو والديمقراطية. ويميل البعض إلى الاعتقاد بأن على الدول النامية أن تعطي الأولوية لقضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وأن تهتم بقضايا الديمقراطية لاحقاً، تماماً على غرار ما فعلته بعض دول شرقي آسيا. وبعضهم الآخر يحسب أن الفصل بين المسارين ليس فقط غير مبرر بل على العكس من ذلك فإن الديمقراطية تدفع بالمسار التنموي وتعضده. وأراني منشداً إلى قول أمارتيا سين (Sen) ، إنه إذا لم يكن هناك اتجاه واضح بين النمو والديمقراطية أو بين النمو والأوتوقراطية، يبقى أن الحجة المدافعة عن تبنّي الديموقراطية والحرية السياسية قوية جداً، نظراً إلى كونهما قيمتين مهمتين.

مهما يكن الأمر في حالة البلدان لعربية؛ نلاحظ أنه ، على الرغم من التنمية الاقتصادية والاجتماعية البارزة في العقود التي أعقبت الاستقلال (من أبرز مؤشراتها الأساسية ارتفاع المعدل العام لمستوى دخل الفرد، إضافة إلى مستويات الالتحاق في المدارس والجامعات)، وبغض النظر عن إجراءات معينة من الانفتاح السياسي الداخلي في فترات معينة؛ فإن أسس الديمقراطية الجوهرية (Substantive Democracy) لم تتجذر فيها بعد. قد تختلف التجربة

من بلد عربي إلى آخر، وقد يكون المسار نحو الديمقراطية أكثر تقدماً في بعضها من الآخر. ولكن تظل البلدان العربية تصنف، بحسب التصنيفات الدولية المعتمدة ومنها (Polity IV)، كبلدان تسود في أكثرها نظم غير ديمقراطية كما سأشير لاحقاً. حتى لبنان وديمقراطيته التوافقية التي تتمايز من جهة الحقوق المدنية، وخاصة حرية التعبير؛ فإن ديمقراطيته هذه تبقى ديمقراطية مقيّدة بسبب التركيبة المذهبية للنظام السياسي، التي ترافقت، مع الأسف، بتفاقم السلوك المذهبي، ربما لهذه الأسباب يصنف لبنان بوصفه ديمقراطية جزئية ، وإن قاربت مرتبته مراتب الدول المصنفة كديمقراطيات.

ومن المتفق عليه أنه غالباً ما تكون الثغرة بين الفهم النظري للديمقراطية وتطبيقها الفعلي واسعة، لاسيما في البلدان النامية. لكن حتى في أوساط ما يُعرف بالديموقراطيات الناضجة، هناك اختلافات واضحة في هذا السياق. فعلى سبيل المثال، فإن تأثير الشركات الكبرى على العملية الديموقراطية، بما في ذلك السيطرة على الإعلام، أقوى بكثير في بعض البلدان الغربية (مثلاً الولايات المتحدة) منه في بلدان أخرى؛ كما أن درجة العدالة الاجتماعية ونوعية التغطية الاجتماعية (في ما يتعلق بحقوق المواطنين الاجتماعية)، إلى جانب الحريات المدنية والمشاركة السياسية ، يمكن أن تتباين إلى حد كبير من بلد إلى آخر. وتجعل هذه الاختلافات بعض هذه البلدان ، في واقع الأمر، أكثر ديمقراطية من سواها. (في ضوء هذا الواقع تعد بعض المؤشرات، ومنها مؤشر EIU على سبيل المثال، أن السويد أو النرويج تتمتع بدرجة أعلى من الديمقراطية مقارنة مع إيطاليا أو بريطانيا أو الولايات المتحدة).

بكلمة أخرى، إن القياسات التجريبية للديموقراطية التي تحاول قياس سماتها الأساسية، على غرار التنافس السياسي الحر، والمشاركة السياسية، والحريات المدنية، لا تنجح بالضرورة في أن تعكس تماماً الوضع الديموقراطي الحقيقي لأي بلد؛ ولعل هذا ينطبق على البلدان النامية أكثر منه على البلدان المتقدّمة. ويمكن أن نعزوه جزئياً إلى الشوائب المنهجية في القياسات، إضافة طبعاً إلى القواعد المعتمدة التي لا تقيس بدقة دائماً ممارسات الطبقات الحاكمة و/ أو مجموعات المصالح الخاصة المشوهة لجوهر الديمقراطية .

وبالأهمية نفسها، يتعيّن على أي قياس للديمقراطية أن يقر، على نحو كامل، بالحق الشامل للمواطنين جميعاً بالمشاركة السياسية، كما تعكسها على سبيل المثال الانتخابات النيابية.

إن بعض المؤشرات المستخدمة ومنها مؤشر (Polity IV) لا تحتسب مباشرة ما إذا كان حق الاقتراع للنساء في الانتخابات النيابية أو البلدية معمولاً به أم لا. وعليه فإن قياسها للممارسة الديموقراطية في بلد ما، وفي فترات لم يكن هذا الحق قد منح بعد، يعدّ قياساً يتسم بالخلل. وينطبق هذا الأمر على تصنيف بعض الدول الغربية كدول ديمقراطية في أوائل القرن الماضي وحتى فيما بعد.

ولكن من جهة أخرى، يتمتع مؤشر (Polity IV) بعدد من المزايا الإيجابية (مثلاً قواعد ترميز واضحة ومفصّلة)، وأياً تكن عيوبه، فإن استخدامه الواسع النطاق من جانب الباحثين يجعله مفيداً لإجراء تقويمات مقارنة تجريبية لوضع الديموقراطية في بلدان ومناطق مختلفة؛ فضلاً عن ذلك، يبدو أنه ينسجم مع مؤشرات أخرى للديمقراطية لناحية المقارنات عبر المناطق، وتطورها الديناميكي على مر الوقت (مثلاً مؤشر «فان هانين»، ومؤشر «فريدوم هاوس»)، مما يعزّز صحته، على الرغم من أنه لا يرسي بالضرورة مصداقيته الكاملة. وفي مختلف الأحوال، يمكن استكمال قياسات الديموقراطية ويجب استكمالها بتحقيقات إضافية لكل بلد على حدة، وإذا اقتضى الأمر تعديل تقويمها على هذا الأساس، وعلى ما أعلم يجري العمل على تطوير مؤشر للديمقراطية من قبل المؤسسات العربية غير الحكومية.

ويصنّف مؤشر (Polity IV) البلدان وفقاً لأربعة قياسات لخصائص النظام: (١) تنافسية التجنيد (الترشح) في السلطة التنفيذية؛ و(٢) انفتاح التجنيد في السلطة التنفيذية؛ (٣) القيود على رئيس السلطة التنفيذية؛ و(٤) تنافسية المشاركة السياسية وتنظيمها. وتتراوح معدلات المؤشر من ناقص ١٠ (أوتوقراطي للغاية) إلى زائد ١٠ (ديموقراطي للغاية). صحيح أن تصنيفات مؤشر (Polity IV) للبلدان العربية ربما لا تعكس بدقة، للأسباب التي أشرت إليها آنفاً، تطوّر وضعها السياسي، لكن في ضوء تقارير عدة لمنظمات تُعنى بهذا الأمر، ربما لم يكن مؤشر Polity IV بوجه عام بعيداً جداً عن الحقيقة في تقويم وضع الديموقراطية في العالم العربي. وبصورة عامة، يضع المؤشر البلدان العربية، ماعدا لبنان، في مرحلة (١٩٦٠ ـ ٢٠٠٨) في خانة ما دون الديمقراطية، علماً أن درجتها قد تختلف من بلد إلى آخر، ومن فترة زمنية إلى أخرى. المهم أنه مع استثناء واحد أو استثناءين؛ لم يتجاوز أي بلد عربي في هذه الفترة الخط الذي يسمح بتصنيفه في خانة الدول الديموقراطية الكاملة أو الناضجة

(معدل زائد خمسة وما فوق)، علماً أن بعض هذه الدول قد أصبح يصنف بها اصطلح على تسميته بالـ Anocracy (ما بين ناقص خمسة وزائد خمسة) أي مرحلة ما بين الأوتوقراطية والديمقراطية. وحقيقة الأمر أن القياسات الحديثة للديمقراطية تأخذ بعين الاعتبار تمايزاتها من بلد إلى آخر، فلا نعدّ أن بلداً ما هو بالضرورة إما بلداً ديمقراطياً بالكامل وإما أتوقراطياً؛ بل قد يتسم نظامه السياسي بمزيج من خصائص الاثنين، ويصنف بالتالي نظاماً هجيناً.

ودون الخوض في تفاصيل الأنظمة السياسية العربية، فمن الطبيعي طرح السؤال الآتي: ما الذي يفسّر استمرار الأنظمة غير الديموقراطية بوجه عام في العالم العربي، على الرغم من التنمية الاقتصادية اللافتة التي حققها ؟ أي لماذا لا تتطابق تجربة العالم العربي مع نظرية التحديث؟

تشير هذه النظرية (١٩٩٤، Lipset١٩٥٩ ، Barro١٩٩٦) إلى أن مستوى المعيشة هو العنصر الأقوى في تحديد قابلية بلد ما للتحول نحو الديموقراطية. بمعنى أنه كلما ارتفع هذا المستوى، نتيجة للتقدم الاقتصادي والاجتماعي، نمت القوى الضاغطة للتحول الديمقراطي وفرضت مساره. وفي حقيقة الأمر فإننا نرى هذا التلازم في العديد من مناطق العالم، بغض النظر عما إذا كانت هذه العلاقة سببية أم لا. غير أنه كما سبق وذكرنا ؛ فإن هذا الأمر لا ينطبق على العالم العربي ، ففي حين أن معظم البلدان العربية شهدت نمواً اقتصادياً مهماً بين الستينيات والعقد الأول من هذا القرن، إلا أن هذه المكاسب لم تترافق مع تعزيز كبير أو شامل للحقوق السياسية والمدنية. وتشير هذه الظاهرة إلى أن عوامل أخرى غير النمو الاقتصادي قد وجّهت مسار الحكومة السياسي في العالم العربي، واستمرار العجز الديمقراطي فيه.

وفي محاولة لتحديد الأسباب الكامنة وراء هذا العجز، استند المشروع البحثي الذي أشرت إليه سابقاً إلى نموذج اقتصادي/إحصائي عابر للبلدان، وموسع لمفهوم نظرية التحديث، ويشتمل بالإضافة إلى عواملها التقليدية؛ على غرار مستوى دخل الفرد، والتعليم، عوامل أخرى من تاريخية (الإرث الاستعماري) ، واجتماعية (التنوع الإثني/ اللغوي)، إلى الدين أو المعتقد الإلهي. وفي ما يخص العالم العربي تحديداً، يشمل النموذج إضافة عاملين أو مؤثرين أساسيين في مسيرته المعاصرة، يجمع عليهما العديد من الباحثين

العرب، وهما الثروة النفطية، والنزاعات السائدة في المنطقة وفي مقدمتها الصراع العربي/ الإسرائيلي. بكلمة أخرى يحاول النموذج أن يتبين ما إذا كانت هنالك علاقة سببية ما بين عوامل التحديث الآنفة الذكر (عوامل التنمية مضافاً إليها عوامل اجتماعية وتاريخية) من جهة؛ وتطور مؤشر الديمقراطية حسب Polity IV من جهة ثانية. وإذا تبين عدم وجود ترابط إيجابي ذي شأن بين عوامل التحديث هذه وتطور الديمقراطية في العالم العربي، أي استمرار العجز الديمقراطي ولو بدرجات مختلفة من حين إلى آخر، فهل بإمكاننا أن نعيد هذه الظاهرة إلى خصائص معينة للعالم العربي، وفي مقدمتها النفط والصراعات الإقليمية؟ وتأسيساً على هذا النموذج؛ أجريت دراسات لعدة حالات (دول) عربية بهدف تقييم نتائج النموذج فيما يخص تعثر مسيرة الديموقراطية في كل منها ، واستبيان ما إذا كانت هنالك أسباب إضافية ولربما أكثر أهمية في استمرار حالتها اللاديمقراطية، التي لا يغير من واقعها الأساس انفتاح سياسي محدود بين الحين والآخر.

وأوجز في ما يأتي وباختصار، بعض نتائج الدراسة:

يشير النموذج الاقتصادي/ الإحصائي إلى أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية وحتى عامل الدين، كل هذه العوامل بمفردها أو مجتمعة، لا تفسّر استمرار العجز الديموقراطي في العالم العربي، وإن كان بعض هذه العوامل قد يؤثر تأثيراً محدوداً في خفض مستواه، أي إن هذه العوامل لا تشرح عموماً لماذا لم تتحول الدول العربية منذ الاستقلال حتى الآن، مع استثناء واحد أو اثنين ، إلى ديمقراطيات حقيقية لا شكلية، على الرغم من تطورها الاقتصادي والاجتماعي. وبديمقراطية شكلية أعني أنظمة سياسية تقام فيها أشكال من المؤسسات الديموقراطية لكنها تبقى خاضعة ؛ إلى حد كبير، لسيطرة السلطة الحاكمة. والملفت ـ وبعكس ما توصل إليه بعض الكتّاب في الغرب ـ فإنه لا يبدو أن للدين تأثيراً في هذا المجال. وهذه خلاصة هامة بنظري توصل إليها عدد آخر من الباحثين، خصوصاً أن هنالك من يدافع عن فرضية وجود علاقة سببية ما بين الدين ـ الإسلام تحديداً ـ واللاديمقراطية . وهذا ما يدعو إلى التفريق بين الدين أو المعتقد الإلهي من جهة، وإساءة استخدامه كأداة سياسية لأغراض محددة من جهة أخرى؛ أكان ذلك من قبل السلطات القائمة أم من قبل مجموعات أصولية متشددة. وفي المقابل، توصل النموذج إلى أن خصائص

المنطقة العربية، السالفة الذكر ؛ أي السيطرة الكبيرة للنفط على اقتصادات المنطقة العربية ومجتمعاتها، والأهم من ذلك استمرار النزاعات الإقليمية (وبوجه خاص النزاع العربي الإسرائيلي) هما على ما يبدو العاملان الأساسيان اللذان يفسران العجز الديموقراطي المستمر في المنطقة كلها.

ويؤكد التأثير السلبي للثروة النفطية على الديمقراطية (المقايضة بين الرفاه الاقتصادي والحقوق أو المشاركة السياسية في البلدان النفطية) الفرضية الريعية المعروفة، التي لا ضرورة للتوسع في شرح تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة ؛ إذ لا شك في أنها معروفة، مع الإشارة فقط إلى أنه ربما رسخ التأثير السياسي للثروة النفطية القيود المفروضة أصلاً على العملية الديمقراطية في البلدان النفطية، على الرغم من أنه لم يكن ليتمكّن على الأرجح من وقفها بمفرده وفي غياب العراقيل الأخرى. وفي سياق هذه الاعتبارات، يندرج تدخل القوى الأجنبية في المنطقة على خلفية ثروتها النفطية، وبالتأكيد النزاعات الإقليمية التي تسودها ، مع كل ما رافقها من تأثيرات سلبية أسهمت في إعاقة التحول الديمقراطي. وبالطبع فإن دور الثروة النفطية في دفع عجلة النمو الاقتصادي في بلدان الخليج وخارجها هو أمر لا ضرورة للتذكير به. غير أن الجانب الاقتصادي لهذه الثروة ليس موضوع بحثنا الآن.

من جهة أخرى ؛ يبدو أن تأثير النزاعات على الدمقرطة في المنطقة العربية يتميز عنه في مناطق أخرى من العالم. ففي الوقت الذي أفضت فيه النزاعات في نهاية المطاف، ولأسباب مختلفة، إلى عملية دمقرطة لاحقة في هذه المناطق، لم يتحقق ذلك في العالم العربي. ولربما يكمن السبب في عدم التوصل بعد، إلى حلول عادلة وشاملة لنزاعات المنطقة، وتحديداً في ما يخص القضية الفلسطينية، وأصبح استمرارها، ولأسباب متعددة، عاملاً رئيسياً في تقييد أو لجم التحول الديمقراطي في المنطقة. وتدعم هذه الخلاصة دراسات الحالات العربية، وإن كانت تظهر أن تأثيرات النزاع العربي الإسرائيلي في عملية الدمقرطة قد تختلف كثيراً من بلد إلى آخر. وعموماً كلما ابتعد البلد المعني عن مركز الصراع؛ أي فلسطين، انخفض تأثير الصراع العربي/ الإسرائيلي عن مساره السياسي، والعكس صحيح.

فضلاً عن ذلك، وفي حالة البلدان التي شهدت حرباً أهلية، مثل السودان ولبنان، فقد ظهر تأثيرها السلبي على نظام الحكم بطرق عدة. فعلى سبيل المثال، شجعت الحرب الأهلية

في السودان الانقلابات العسكرية، في حين أنها ساهمت في لبنان في تعميق الانقسامات المذهبية، وأعاقت ـ تالياً ـ الانتقال المحتمل نحو ديموقراطية أكثر تقدماً. بينما أوجد نشوء الحالات الأصولية المتشددة أرضية خصبة لنزاعات وممارسات داخلية، ساهمت بدورها في إعاقة المسار الديموقراطي المحتمل. وإذا كانت الأسباب الأساسية لنمو الأصولية المتطرفة في المنطقة ترتبط بعوامل عدة متفاعلة لا مجال للخوض فيها هنا ؛ فلا شك في أن أحدها هو الدعم الغربي القوي الثابت للموقف الإسرائيلي، الرافض للاعتراف بالحقوق الفلسطينية المشروعة.

إلى ذلك، حددت دراسات الحالات العربية عوامل إضافية خاصة بكل بلد أدّت إلى تقييد عملية الدمقرطة. ومنها ، على سبيل المثال لا الحصر، السيطرة الكبيرة للقطاع العام (علماً أن هذه السيطرة قد تقلصت في الأعوام الأخيرة)، وغياب التصنيع، واستيعاب بعض النظم لنخب مثقفة، إضافة إلى الانقسام الديني، والخوف من المجموعات الأصولية المتشددة، علاوة على استمرار الإرث الاستعماري بعد الاستقلال، والتدخلات المباشرة وغيرة المباشرة لقوى أجنبية.

وخلاصة القول إننا إذا نظرنا إلى المنطقة العربية ، برمتها، فإن تأثيرات الثروة النفطية، والأهم منها غياب الحل العادل للنزاعات الإقليمية؛ وفي مقدمتها القضية الفلسطينية، يشكلان معاً العاملين الأساسيين في إعاقة التحول الديمقراطي في هذه المنطقة. غير أنه ، إضافة إليهما، هنالك عوامل خاصة بكل بلد عربي على حدة تساهم في توضيح عدم نضوج المسار الديمقراطي فيها. وهذه العوامل مجتمعة، تلقي الضوء على أسباب استمرار العجز الديمقراطي في المنطقة ، على الرغم من التقدم السياسي الذي أحرزته بعض بلدانها في العقود الخمسة الماضية.

من الواضح أن تسريع عملية الدمقرطة في المنطقة العربية وترسيخها يمثل عملية معقدة. وهو مسألة يجب النظر إليها على صعيد المنطقة كلها، لكنه يعني أيضاً كل بلد عربي على حدة. ولا شك في أن الظروف التي تتيح نجاح التحول إلى ديموقراطية حقيقية (لا شكلية)، والمدة التي تحتاج إليها تختلف من بلد إلى آخر. وإذا تجذّرت عملية الدمقرطة بنجاح في بلد عربي واحد، فعلى الأرجح أن بلداناً عربية أخرى، ولا سيما تلك المجاورة لهذا البلد، سوف

تتأثر إيجاباً بهذا النجاح. ولا يسمح لي الوقت بعرض أمثلة عن ترسيخ عملية الدمقرطة في بلدان عربية محدّدة، لكنني أودّ أن أختم ببعض الملاحظات الموجزة حول مسائل على صلة بهذا الموضوع وتعني المنطقة مجتمعة.

يبدو لي أن تسريع عملية الدمقرطة يتعلق، على الأقل، بثلاثة أمور مترابطة يجب أخذها في الاعتبار: (١) التسوية العادلة للنزاعات الإقليمية، وبوجه خاص المسألة الفلسطينية؛ (٢) تأثيرات التدخلات الخارجية المناوئة؛ و(٣) الإصلاح المؤسسي، الذي يتضمن عقوداً اجتماعية جديدة في البلدان النفطية وغير النفطية على السواء. وثمة تفاعل بين هذه المسائل، فتسوية واحدة منها تساعد على تسوية المسألتين الأخريين. أما العامل الإضافي الذي يجب أخذه في الاعتبار فهو نمو الطبقة الوسطى وتمكينها؛ اللذان يترافقان مع دور أكثر نشاطاً للمنظمات الأهلية المستقلة وتعميم ثقافة الديمقراطية.

وتكتسي تسوية النزاعات الإقليمية أهمية مباشرة بالنسبة إلى مسألة الديموقراطية ، ذلك أن عدم التوصل إلى حلول عادلة للنزاعات الإقليمية القائمة، ولا سيما القضية الفلسطينية، قد أضر كثيراً بنمو الديموقراطية في المنطقة العربية؛ وهو كما ذكرت سابقاً أمر مغاير لتجربة مناطق أخرى، حيث أفضت النزاعات في نهاية المطاف إلى حلول مهدت الطريق نحو الإصلاح الديموقراطي . فقد وفرت النزاعات في المنطقة العربية حافزاً لنمو الحركات الدينية الأصولية المتطرفة، واستقطبت التدخلات الخارجية المزعزعة للاستقرار، وقلّصت من تحول موارد الدول العربية من التنمية الاقتصادية والاجتماعية، تعزيزاً للأجهزة الأمنية والدفاعية . وربما لا يؤدي إيجاد تسوية عادلة للمسألة الفلسطينية ونزاعات أخرى في المنطقة، في حد ذاته، إلى عملية مباشرة للدمقرطة، لكن لا شك في أنه سيخلق بيئة أكثر مؤاتاة لهذه القضية (انظر Platteau، ٢٠٠٨). فقبل كل شيء، من شأن تسويتها أن تؤدي على الأرجح إلى انحسار التدخلات الأجنبية المزعزعة للاستقرار. كما ستكفل أن تساهم في تعزيز دور المنظمات الأهلية المستقلة، التي تدافع عن الإصلاح السياسي والاقتصادي وتعمل من أجله.

لا شك في أن الإصلاح السياسي والمؤسسي في الداخل ـ أي تطوير مؤسسات أكثر انفتاحاً وتمثيلاً وخضوعاً للمساءلة ـ هو مكوّن أساسي في العملية الديموقراطية. فعلى

سبيل المثال، إن اعتماد قوانين انتخابية تضمن التمثيل العادل، وتعزيز استقلال النظام القضائي، وحماية حقوق الملكية، وكذلك تعزيز المساواة بين المواطنين، وتشكيل هيئات تنظيمية لتصحيح إخفاقات السوق، فضلاً عن إنشاء منظمات للضمان الاجتماعي، وإرساء آليات لإدارة النزاعات الاجتماعية، تعدّ كلها خطوات ضرورية لإنشاء بنى تحتية مؤسسية في دولة ديموقراطية بكل معنى الكلمة. وفي حالة البلدان الغنية بالنفط، فإن الإصلاح المؤسسي، الذي يقود إلى عقود اجتماعية جديدة تجسد توزيعاً أكثر إنصافاً للثروة النفطية، وحرية سياسية أكبر، كفيل أيضاً بأن يخدم قضية الديموقراطية.

وفي الختام، لا يرتبط نمو طبقة وسطى مستقلة بارتفاع الدخل الفردي ومستوى المعيشة وحسب، وإنما أيضاً بالانتقال من اقتصادات تسيطر عليها الدولة مباشرة إلى اقتصادات السوق، الذي عليه في كل الأحوال أن يبقى خاضعاً للتشريعات والسياسات الهادفة إلى حماية المصلحة العامة. وعندما يكون الاقتصاد الوطني خاضعاً، على نحو أساسي، ومباشر، لسيطرة الدولة، فغالباً ما تصبح الطبقة الوسطى مدينة بالفضل للحكّام، الذين يقدّمون الخدمات في مقابل الولاء لهم. أما مع انحسار الدور الاقتصادي المباشر للدولة، فتصبح الطبقة الوسطى (بما في ذلك المثقفون ورجال الأعمال والمنظمات الأهلية) أكثر توكيداً لذاتها في مطالباتها بإصلاح سياسي أكبر. وفي هذا السياق، سوف يخلق صعود طبقة وسطى مستقلة بيئة أكثر مؤاتاة من أجل انتشار ديموقراطية فعلية. لكن في الوقت الذي يبقى اهتمام طبقة رجال الأعمال بالدمقرطة محكوماً، إلى حد كبير، بالمصلحة الذاتية الاقتصادية (وهذا أمر طبيعي) ، فإن دور المثقفين العرب والجامعات والمنظمات العربية المؤيدة للإصلاح يبقى أساسياً ، وينبغي أن يظل موجهاً نحو تعزيز الهدف الأسمى للدمقرطة المتمثلة في الحوكمة الرشيدة. ويرتبط هذا الأمر ارتباطاً وثيقاً بنجاحهم في تشجيع تزاوج على المستوى المؤسسي، بين المبادئ الكونية للديموقراطية (ثقافة الديموقراطية) والظروف الاجتماعية الخاصة بالمنطقة، وبكل بلد على حدة.

المراجع

-Barro, R.J. 1966."Determinants of Economic Growth: A Cross-Country Empirical Study." NBER Working Paper No. 5698.National Bureau of Economic Research. Available at SSRN : http://ssrn.com/abstract=3422

ـ بشارة ، أ. ٢٠٠٧. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية.

ـ مركز دراسات الوحدة العربية . ٢٠٠٧. الحوار القومي/ الديني : أوراق قُدّمت في مؤتمر نظّمه مركز دراسات الوحدة العربية في الإسكندرية ، ٩ ـ ١١ كانون الأول.

- Elbadawi, I. and S. Makdisi. 2007."Explaining the Deomcracy Deficit in the Arab World."Quarterly Review of Economics and Finance 46 (5) (February 2007) : 813 - 31 .

- Elbadawi, I.and Makdisi, S. (edes.). forthcoming. Democracy in the Arab - Lipset, S. 1959."Some Social World: Explaning the Deficit. London: Routledge. Requisites of Democracy: Economic Development. and Political Legitimacy." American Political Science Review 53: 69 - 105.

- Lipset , S. 1994. "The Social Requisites of Democracy Revisited." American Sociological Review 59 (February): 1 - 22 .

- Platteau, J.P. 2008."Religion, Politcs and Development: Lessons from the Land of Islam."Journal of Economic Behavior and Organization 68 (2) (Novermber): 329 - 51.

- Przeworski, A. 2006 ."Self-enforcing Democracy." In D. Wittman, and B. Weingast (eds.) Oxford Handbook of Political Economy. New York: Oxford University Press.

- Rodrik, D. 1998 . "Democracy and Economic Performance ." Paper prepared for a conference on Democratization and Economic Reform in South Arfica, Cape Town, January 16 - 19 .

- Sen , A. 2000 . Development as Freedom. New Delhi: Oxford University Press .

المعيق والمساعد في نمو الفكر التاريخي ومنهجه بين الأمس واليوم

د. وجيه كوثراني *

بدأت الكتابة التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية جزءاً من أدب السيرة والمغازي والفتوح، كما كانت أيضاً جزءاً من علوم الحديث والفقه والتفسير. وانبثقت هذه العلوم كلها ، كما نعرف، عن الدينامية الإسلامية في مسار الجهد الذي بُذِل من أجل فهم الدين ونشره وتطبيقه في الحياة العامة والحياة اليومية. ومن هنا يمكن أن نقول إن الجهد المعرفي المتمحور حول النواة الإسلامية، التي يمثلها القرآن والسنة، شكّل المنطلق الأساسي في بروز كتابات تاريخية ارتبطت بالتفسير؛ لمعرفة الظروف التاريخية لنزول الآيات،كما ارتبطت بالحديث والسنة وأخبار الفتوح والمغازي؛ للمساعدة في استنباط الأحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات والمعاملات، وتحديد الضرائب، وتصنيف الملكيات الزراعية، كما نلحظ ذلك بوضوح في كتاب «فتوح البلدان» للبلاذري. وباختصار؛ يمكن أن نقـــول

ـ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٢٢/ ٢/ ٢٠١٠.

* مدير الدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.

إن المعرفة التاريخية كانت «علما مساعداً» للتشريع الإسلامي ولا سيما لعلمي التفسير وأصول الفقه.

ومع ذلك؛ فإن التأثيرات القبلية العائدة إلى مرحلة ما قبل الإسلام، والتي استمرّت في الحياة السياسية والاجتماعية الإسلامية، تركت بصماتها أيضاً في الكتابة التاريخية، وذلك انطلاقاً من الاهتمام بالتاريخ للأنساب القبلية والوقائع، وتماثلاً مع أدب التفاخر بالأنساب وأيّام العرب. وهنا يمكن أن نسجّل دوراً أكيداً للعملية القبلية؛ أي العصبية التي رافقت بناء الدولة في المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي، في توكيد ذاك الاتجاه التأريخي. فأعطيات بيت المال وتأسيس ديوان الجند كانا عاملين مساعدين لاستمرار الاهتمام بالأنساب، عملاً بتسجيل الأسبقية في الإسلام والمشاركة في الحروب، وتركيزاً لوظيفة العصبية في رفع السلطان والملك.

يضاف إلى هذه العوامل، حاجة العمل السياسي إلى العبرة التاريخية من أحداث الماضي، ولاسيما الأحداث المتعلقة بسياسات الملوك السابقين وحروبهم ومعاركهم. ويروى في هذا الشأن، أن معاوية «كان في الثلث الأول من الليل يستقبل القصاصين الذين يقصُّون عليه أيام العرب وسواهم من الشعوب، ويعرضون له السياسة المتبعة من قِبَلْ ملوك الأزمنة الغابرة. وبعد ما يكون استراح في النصف الثاني من الليل، يطلب أن تُقرأ على سمعه حتى الصباح مؤلفات تصف حروباً وخططاً وتنظيمات وميادين حكم».

وتنتظم هذه العوامل كلها في عامل أساسي محرّك هو تأكيد القرآن الكريم على الاعتبار من الماضي، والحث على النظر والتأمل في التجارب الإنسانية.

وجملة القول إن المعرفة التاريخية احتلّت، بسبب تقاطع هذه العوامل كلها، مكاناً مرموقاً في الثقافة العربية ـ الإسلامية، سواء لدى السياسي أو الأديب أو الفقيه أو الفيلسوف أو الإنسان العامي. ومن هنا كان انتشار كتب التاريخ في المكتبات العامة، التي ازدهرت في حقب عديدة من التاريخ الإسلامي ، انتشاراً جعل الثقافة التاريخية ثقافة شعبية بالمعنى الذي تحدّث عنه ابن خلدون حين قال:«إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم

والأجيال، وتشد إليه الركاب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهّال».

ولا يقتصر الإنجاز العربي، الإسلامي على الجانب الكمي من المعارف التاريخية التي تزخر بها المكتبة العربية الإسلامية ، من كتب ومخطوطات مبثوثة اليوم في جميع أنحاء العالم (عدا القسط الأكبر الضائع والمفقود منها) «بل إن الجهد التاريخي الكبير هذا، كان قد أنتج منهجاً نقدياً، لا سيما في مجال جمع الأحاديث وتمحيصها، وتجلّى في بروز معارف منهجية في النقد عُرِفَتْ بعلم الرجال والجرح والتعديل؛ ولعلّ هذا ما حدا بالمؤرّخ اللبناني أسد رستم إلى أن يقارن بين منهجية البحث التاريخي الغربي الحديث وأساليب نقد الخبر والحديث عند المحققين والمحدثين المسلمين؛ فيكتب كتابه الشهير «مصطلح التاريخ»، الذي يعدّ أول محاولة عربية معاصرة أشير فيها للتشابه القائم بين المنهجين. وصدر كتابه عام ١٩٣٨ . وهذه مسألة سنتوقف عندها بعد قليل.

وتبقى مع ذلك مسائل تطرح نفسها، من قبيل: متى استقل علم التاريخ عن المعارف الأخرى في الحضارة العربية الإسلامية؟ وما هي حدود هذا الاستقلال؟ هل تكفي أساليب الجرح والتعديل في علم الرجال لتمحيص الخبر ونقده في علم التاريخ؟ ما هي شروط نمو فكر تاريخي عقلاني ومنهجية مستقلة، في ظل العلاقة القائمة والدائمة مع العلوم الإسلامية الأخرى؟ أي في ظل ما سمّاه طريف الخالدي في كتابه «فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة» القبة المعرفية للحديث ؟ أو القبة المعرفية للأدب ، أو القبة المعرفية للحكمة (للفلسفة) أو القبة المعرفية للسياسة ؟

لعلّ عودة لابن خلدون تسمح لنا بأجوبة محتملة.

استقلال علم التاريخ ومنهجه في الحضارة العربية الإسلامية (ابن خلدون)

يجمع أكثر الباحثين على أن ابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي، الثامن الهجري. ت ٨٠٩هـ) كان أوّل من دعا إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية التي ارتبط بها ردحاً طويلاً من الزمن؛ فهو أوّل من ميّز موضوع التاريخ وحقله عن موضوعات العلوم الإسلامية الشرعية وحقلها. يقول:«...وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقُه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً». هذه التقاطة ابستمولوجية مهمة، بل اكتشاف ابستمولوجي بمصطلح اليوم، أي لكل علم حقل موضوع ومنهج طريقة.

ويعرّف ابن خلدون الموضوع (موضوع المعرفة التاريخية) العمران البشري أو الاجتماع الإنساني كموضوع للمعرفة التاريخية المحققة بأنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم وما يعرضه لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.

وهو إلى ذلك أوّل من ميّز منهج هذه المعرفة التاريخية وطرائقها عن منهج العلوم الحديثية وعن الأخبار الشرعية وطرائقها، عبر نقد الركون إلى الإسناد، وعبر اعتبار منهج الجرح والتعديل منهجاً غير كافٍ لتمحيص الخبر المتعلّق بالاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم. يقول:«إن معرفة طبائع العمران هو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها؛ وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله

بما لا يقبله العقل، وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية؛ لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدّماً عليه...».

والحقيقة أن اكتشاف ابن خلدون لعلم التاريخ بوصفه علماً مستقلاً، كان حصيلةً لجهود كبيرة تراكمت في تاريخ الكتابة التاريخية العربية، التي استخدمت لأغراض مختلفة سياسية ودينية، ولجهود منهجية ضخمة في نقد الروايات والأخبار وضبط الأسانيد، وصولاً إلى المأزق الذي عانته هذه الكتابة من جراء النقل المكرّر واستخدام الأسناد بشكل ضعيف، والركون إلى التصديق دون الالتفات إلى مدى مطابقة الخبر لواقعية الأشياء وإمكان حدوثها.

وتعدّ الاستقلالية هنا حالة فكرية تجاوز صاحبها مأزق الكتابة التاريخية، التي انحبست في إطار تكرار الخبر الموظف في نطاق الخطابة أو السياسة أو الفقه. وكان هذا النطاق المعرفي عاجزاً، وكما خبره ابن خلدون في تجربته، بصفته سياسياً وقاضياً شرعياً، عن فهم المأزق الذي عانته السياسات التوحيدية لشمالي أفريقيا، وعانته ظاهرة نشوء الدول وزوالها في تعاقب مداخل التاريخ العربي ـ الإسلامي، ولا سيما في بلاد المغرب . ولذا يمكن أن نقول إن الاستقلالية التي دعا لها ابن خلدون في المنهج التاريخي، كانت نتاج إرادة التجاوز للسياسة، في وقت تعثرت فيها شتى مشاريع الدول التوحيدية في العالم الإسلامي، وترسَّخ فيه تمايز «الملك» أو «الدولة» عن الإمامة أو الخلافة الشرعية. وطُرِحَ السؤال : لِمَ وكيف يتطور الاجتماع العربي ـ الإسلامي إلى الحالة الراهنة، التي عاش ابن خلدون مأزقها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي؟

وكان لا بد أن يأتي الجواب بمنهج المؤرخ الذي يبغي التفسير والفهم، انسحاباً من السياسة المباشرة والخطابة، واحتلالاً لموقع حيادي يسمح بالنظر إلى الأشياء عبر مسافة نسبية.

ولعلَّ هذا ما أراد ابن خلدون أن يقوله في تشديده على أن كلامه الداعي إلى استقلال علم التاريخ كموضوع ومنهج «هو مستحدث الصنعة». يقول: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة... وليس من علم الخطابة» فهذا الأخير هو «الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه . ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليُحمل الجمهورعلى منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه».

هذا التمييز لموضوع التاريخ ومنهجه عن السياسة والخطابة وأدب الأخبار والفقه، هو حجر الزاوية في القفزة المنهجية التي حققها ابن خلدون، داخل تطور ممارسة الكتابة التاريخية العربية، وفي إطار تطور علوم الحضارة الإسلامية نفسه؛ فنقد الأخبار في مقدمته يتجاوز أسلوب الجرح والتعديل في رواية الحديث أو الخبر عند الفقهاء والإخباريين والمحدثين؛ ليرتكز بشكل أساسي على مبدأ مطابقة الخبر لأحوال الاجتماع البشري، كما يتجاوز موضوع الخبر في التاريخ لتلك الصور التي شهدتها الكتابة التاريخية العربية؛ كالسيرة والمغازي والتراجم؛ ليتناول أحوال الاجتماع البشري وما يعرض لهذه الأحوال من تبدلات وتحوّلات على مستوى الملك والتغلُّبات (السياسة والدولة)،وعلى مستوى الصنائع والعلوم (الحضارة وتطور تاريخ الأفكار والمعارف)، وعلى مستوى انتحال المعاش (الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية)؛ أي بعبارة أخرى ليوسع حقل الموضوع إلى شتى جوانب الحياة البشرية.

وعندما نشدّد على فكرة التجاوز في الإنتاج الخلدوني في حقل الموضوع وفي طبيعة المنهج، فإنما لنؤكّد فكرة التواصل مع العلوم العربية، الإسلامية لا فكرة الانقطاع أو «الاستثناء»، أو «المعجزة الخلدونية» التي لفتت نظر المؤرخين وعلماء الاجتماع في مرحلة ازدهار علم التاريخ وعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر الأوروبي.

فالتجاوز في حقل موضوع التاريخ الذي ينشئه ابن خلدون هو نوع من إعادة تركيب

وتوليف لمعطيات حقلية من العلوم التي ولدت في حضن الحضارة الإسلامية نفسها: ويمكن أن نذكر من بين هذه المعطيات الحقلية:

ـ حقل الرحلات والجغرافيا الذي أدمج بالخبر التاريخي، كما نلاحظ في البدايات عند اليعقوبي، ولاحقاً عند المسعودي الذي يعدّ حلقة تاريخية موصلة لابن خلدون.

ـ حقل الفقه السياسي، الذي تجلّى في أدب الأحكام السلطانية وحقوق الولاية والوزارة والقضاء، وأدب الدنيا والدين كما نلاحظ عند الماوردي .

ـ كتب الخراج والمال والتجارة والكسب والحسبة والخطط، كما نلاحظ في العديد من النصوص التي وضعت من أجل هذا الغرض؛ فشكّلت، ولا تزال، مادة التاريخ الاقتصادي العربي الإسلامي، التي أفاد منها ابن خلدون من دون شك في مبحثه عن التجارة والسوق ودور الدولة في اقتصاد السوق.

ـ كتب السياسة وتواريخ الأمم، كما نلاحظ عند ابن مسكويه في «تجارب الأمم»، ولدى ابن الأثير في كتابه «الكامل»، الذي يعدّه البعض مصدراً لابن خلدون في مجال التأريخ للترك.

ـ تواريخ الثقافة والفكر والمذاهب والفرق، كما نلاحظ عند الشهرستاني في «الملل والنحل».

وبعد كل هذه الأمثلة، يمكن أن نستنتج أن إعادة تركيب هذه المعارف المبثوثة في حنايا المصنّفات وإدخالها في صيغة معرفة جديدة لتطور أحوال العمران البشري، هي في جوهر استقلال موضوع التاريخ عن الموضوعات التي حملتها اهتمامات حقلية كثيرة في مجال المعرفة، وهي اهتمامات أملتها حاجات الاجتماع الإسلامي في سياق تطوره كدعوة ودولة، وأمة ومجتمع ومؤسسات، ومجال أفكار وحقل إنتاج للمعاش.

إن هذه الحقول المتفرقة استجمعتها تجربة المعرفة التاريخية عند ابن خلدون في لحظة نضجها، وعندما أضحى نضجها، مع حالة التفرُّق، يطرح حاجة جمعها وتوليفها لتأمين

عملية التجاوز المعرفي للحالة السابقة، وكي لا تبقى المعارف القطاعية تكراراً لما سبقها في لحظة تاريخية أوجبت على ابن خلدون أن ينسحب من السياسة المباشرة، ومن الاختصاص الضيّق؛ ليعي تاريخياً تجربته الخاصة في سياق تجربة الاجتماع الإسلامي على وجه خاص، وتجربة الاجتماع البشري على وجه عام.

أمّا التجاوز الذي حققه ابن خلدون في حقل المنهج، فإنه يأتي بدوره نتيجة الحاجة التي تطرحها طبيعة الموضوع، من إجراء منهجي للوصول إلى الخبر الصحيح. ويتجاوز هذا الإجراء، كما رأينا، أسلوب الجرح والتعديل.

صحيح أن هذا الأسلوب أدّى إلى وضع قواعد علمية في النقد التاريخي لعملية الإسناد في الرواية، وهو أمر يعد بمثابة إنجاز عظيم قدّمته علوم الحديث إلى علم التاريخ، غير أن هذا الأسلوب أضحى، بعد قرون من ممارسته في كتب التواريخ والأخبار (بعد القرنين الثالث والرابع للهجرة)، أسلوباً تكرارياً وتقليدياً، يفتقد إلى روح النقد العلمي التي انطلق منها في القرن الثاني للهجرة، ويقدِّم للأهواء السياسية والصراعات التي عصفت بالمجتمع الإسلامي مرجعية جاهزة للتبرير ووضع التواريخ وفقاً للإرادات الذاتية.

ويعي ابن خلدون تماماً أهمية أسلوب الجرح والتعديل في حقل وظيفته لموضوعه (الحديث)؛ إذ يقول فيه: «ومن علوم الحديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن هدفه من أخبار رسول الله (ص) فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط، وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة ويكون لنا ذلك دليلاً على القبول أو الترك».

غير أن ابن خلدون، ومع وعيه لأهمية أسلوب الجرح والتعديل في النقد التاريخي، يرى أن تجربة الكتابة التاريخية العربية حتى زمنه قصّرت منهجياً في تحقيق هدفها الذي هو استخلاص الخبر الصحيح، فإذا كان هذا الخبر قد ظلّ يدور حول الظاهر ويتجزأ إلى أبواب وفنون معزولة من حيث الموضوع؛ فإن وحدة الخبر عن الاجتماع البشري تتطلب تحليلاً ذا

أبعاد عديدة لا يوصل إليها الإسناد، وإن اعتمد هذا الأخير على أسلوب الجرح والتعديل أو أنجز مرحلة مهمة من عملية النقد التاريخي.

إن النقد التاريخي الذي يوجّهه ابن خلدون للمؤرخين السابقين هو بحد ذاته إعادة توليد لمعارفهم التاريخية بمنهج يتجاوز منهجهم، لا سيّما «في نقد العلم توليد للعلم». وهذا النقد الذي يمارسه ابن خلدون تجاه المؤرخين السابقين يتوسَّل استخدام أدوات علوم نمت في تجربة العلوم الإسلامية نفسها. ذلك أن خبر الاجتماع البشري، الذي اتسع من حيث الأبعاد الإنسانية، فتمايز عن رواية «الحديث»، يتطلَّب استخداماً للبرهان العقلي والاختباري. ويتوزَّع هذا البرهان، الذي يدعوه ابن خلدون مبدأ المطابقة والإمكان وطبيعة الأشياء بذاتها، في مناهج الفلسفة وعلم أصول الفقه والعلوم الاختبارية، على بعدين أساسيين من أبعاد المعرفة العلمية:

أولاً: البعد العقلاني، الذي يميّز تياراً فلسفياً ينتظم فيه ابن سينا والفارابي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وصولاً إلى أستاذ ابن خلدون الآبلي، كما ينتظم فيه الإنجاز العقلي في علم أصول الفقه.

ثانياً: البعد الاختباري، الذي يميّز منهج العلوم الطبيعية الذي ازدهر على يد سلسلة طويلة من العلماء المسلمين، من أمثال ابن سينا والرازي والآخرين.

صحيح أن عصر ابن خلدون كان عصر سيادة الصوفية والأشعرية، وكان ابن خلدون نفسه أشعرياً، ولكن هذا الواقع لم يكن ليلغي، حتى حينه، امتداداً تاريخياً في توكيد أهمية البرهان العقلي والتجربة بصفتها أدوات مفيدة للعلم. وكان قد تسلَّح علماء للأصول ومتكلمون أشعريون بهذه الأدوات الصادرة عن العقل والتجربة؛ لتأكيد معارف علومهم ومعتقداتهم. وكان أبرز مثال على ذلك الغزالي؛ بل إن هذا السلاح نفسه كان مفيداً في ضبط جموح العقلانية التي جنحت وراءها فلسفة الماورائيات، ومفيداً أيضاً في تجاوز حدود المعرفة الاختبارية المباشرة، التي وقف عندها الفكر الاختباري الاستقرائي. ولعلَّ تجربة ابن خلدون في استيعاب أصولية هذه المعارف هي التي أوصلت العقل الخلدوني إلى هذا

النوع من التوازن؛ فكان أشعرياً على صعيد المنهج الموصل إلى المعتقد الإيماني. وكان عقلانياً واختبارياً على صعيد منهج ملاحظة تاريخ الاجتماع البشري.

وفي ضوء هذين البعدين المعرفيين المتداخلين، يمكن أن نفهم استيعاب عقل ابن خلدون الحالة المعرفية التي وصلت إليها، والتي سعى هو إليها. وكان السعي الخلدوني لاستيعاب الحالة المعرفية السابقة سعياً تكاملياً؛ فكما أن موضوعات الاجتماع الإسلامي، التي حاول الذهبي أن يصنفها بأربعين فناً من فنون التواريخ كلاً على حدة، تكاملت عند ابن خلدون في موضوعة الاجتماع البشري أو علم العمران وتاريخه ، هكذا أيضاً، تكاملت مسالك المعرفة في حقول العلوم العقلية والنقلية والتجريبية؛ لتؤسس منهجاً تاريخياً هو في أساس التجاوز الذي حققه ابن خلدون على مستوى المنهج. إنه تجاوز لمنهج الجرح والتعديل في الرواية، وتجاوز أيضاً لمنهج كل علم من علوم الحضارة الإسلامية معزولاً عن الآخر. وهو التكامل في الاستخدام الوظيفي لعلوم الحضارة الإسلامية، مجتمعةً وملتقيةً، في حقل مشترك لهذه العلوم هو حقل التاريخ. وكأن الإشكالية المعرفية نفسها تتكرّر في التاريخ المعاصر، على إثر تفاقم أزمة انفصال الاختصاصات في العلوم الاجتماعية (منذ أوجست كونت)، لتطرح اليوم تداخلاً وتكاملاً ما بين مناهج العلوم الإنسانية، في ما تسميه تداخل الاختصاصات، ولتؤكد أهمية المنهج التاريخي في العلوم كلها، لدرجة تدفع بياجيه (Piaget) أن يتحدّث عن إمكان توزع العلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان إلى علوم تاريخية (Sciences historiques).

هل انسدَّ أفق المنهج التاريخي مع استبداد السلطنات وإقفال باب الاجتهاد؟

وفي هذا السياق يُطرح السؤال: إذا كان المنهج الخلدوني في البحث التاريخي قد شكّل، كما قلنا، تتويجاً تكاملياً لتطور العملية المعرفية التي ارتكزت إليها علوم الحضارة العربية ـ الإسلامية، ثم تجاوزاً لها في نقد المنهج، وفي تعيين حقل الدراسة والنظر، فلماذا لم ينشأ

في الحضارة العربية ـ الإسلامية لاحقاً استيعاب وممارسة لهذا التوجّه الخلدوني في الكتابة التاريخية العربية اللاحقة؟ أي مدرسة خلدونية ؟

يقول البعض إن ابن خلدون نفسه لم يلتزم في تاريخه الكبير (العبر) منهج «المقدمة» دائماً. ذلك أن المادة التاريخية الضخمة التي تضمنها تاريخ ابن خلدون، والتي احتوت على الكثير من أخبار المؤرخين السابقين، بقيت، كما يرى البعض، دون الدعوة المنهجية التي حملتها المقدمة، من حيث الدعوة إلى عمق التحليل، وتعليل الأسباب بصورة اختبارية وبرهانية، ومن حيث شمولية الموضوعات ووحدتها، والتي رآها ابن خلدون عناوين لأحوال الاجتماع البشري.

غير أني أرى، وعلى الرغم من ذاك التجاوز المعرفي الذي حققه ابن خلدون على مستوى تكاملية المناهج المعرفية الإنسانية لعلوم الحضارة الإسلامية، أن ابن خلدون يبقى ابن عصره، أي ابن ثقافة ذاك العصر الذي ورث ثقافة الحديث والفقه ذات المرجعيات الإسلامية والفلسفة ذات الينابيع اليونانية، والآداب المتنوِّعة بمصادرها العالمية (العربية والفارسية والهندية)، ويبقى أيضاً نتاج الخبرات السياسية العملانية، التي تذهب من جهة نحو براغماتية ونفعية تلامس سقف الوضعانية، التي عبَّر عنها ابن خلدون في العديد من مواضع المقدمة بتعبير «طبيعة الأشياء»، غير أنها تعود لتشدّد، من جهة ثانية، من سقف بنية الثقافة السائدة، ثقافة الفقيه في عصره، حيث تحتاج الدولة إلى شرعية الدين، فتنشأ تلك العلاقة الملتبسة بين الفقيه والسلطان، وبين الفقيه والمؤرخ، وحيث تعود الثقافة الفقهية «لتضبط خطى المؤرخ والباحث ولتخلق هذا الالتباس والازدواجية التي نقرأها في بعض نصوص ابن خلدون» .

***

لذلك نعود فنرى، كما أسلفنا، أن عدداً من المؤرخين المسلمين اللاحقين استمر على منهج ما قبل ابن خلدون في تقديم الأخبار التاريخية بأسلوب الرواية والسرد، وفي ربط التاريخ بعلوم الحديث. فالسخاوي، مثلاً، الذي عاش في القرن التاسع للهجرة؛ أي في

الخامس عشر الميلادي (١٤٢٧ـ ١٤٩٧ للميلاد)، يفهم التاريخ على أنه طريق موصل إلى علم الحديث «وتحقيق للمعول منه عليه»، وينحصر دفاع السخاوي عن التاريخ في مواجهة من انتقده وذمّه في تبيان منافعه للأحكام الشرعية .

وأما تواريخ الأخبار، وإن استقلّت عن علم الحديث نسبياً، فإنها تدور في معظمها حول التراجم والسير والطبقات، وفقاً لصورة التاريخ المحلي أو العالمي، وبأسلوب يسعى لتقليد الطبري في التاريخ الحولي، ولكن دون أن يلتزم دقة هذا الأخير في ضبط الإسناد وتسلسل الرواة.

ومع هذا؛ تبقى كتب الخطط والمدن والبلدان وأدب الرحلات والجغرافيا، التي ازدهرت في غضون القرون التالية، هي أقرب في توجهها، من حيث حقل الموضوع وطبيعة المنهج، إلى التوجّه الخلدوني؛ فالموضوعات التي تضمنتها تلك الكتب تتناول تلك التي تطرحها فعلاً أحوال الاجتماع البشري على المؤرّخ:(الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والديموغرافية). والمنهج الذي اعتُمد في تناول هذه الموضوعات هو غالباً منهج الوصف والملاحظة والمشاهدة والاستفسار والمقابلة. الأمر الذي يعطي المادّة التاريخية، التي تحملها تلك الكتابات، أهمية وثائقية ومنهجية كبرى في خدمة كتابة التاريخ العربي والإسلامي، وفقاً لمنهجية المؤرّخ المعاصر واهتماماته الجديدة في إعادة قراءة التاريخ .

ومن هنا، فإنه يمكن أن نجيب عن السؤال حول مصير المنهج الخلدوني في الكتب التاريخية العربية بالقول إن ثمة استمرارية جزئية لحقول المعرفة التاريخية، التي تعتمد على الملاحظة والاستقصاء، نشهدها بشكل خاص في كتب «الخطط» التي ظهرت في مرحلة ابن خلدون وما بعده ، ولدى مؤرخين كالمقريزي والقلقشندي وابن إياس من العصر المملوكي.

على أن وطأة الماضي في الثقافة التاريخية العربية ، ولا سيما لناحية اعتبار التاريخ علماً مساعداً للعلوم الشرعية ، تغلبت على نظرة ابن خلدون التجديدية، وذلك بحكم أمرين : استمرارية التقليد في النظر إلى وظيفة التاريخ، وكجزء من عملية محاصرة الجديد وتراجعه

إذا لم تتوفر له شروط الانتشار والترويج في لحظة نشوئه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإن سيطرة الدولة على الدين، وتفاقم هذه السيطرة من خلال نشأة الدول السلطانية الكبرى، ولا سيما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر الميلاديين ، أدّى في جملة ما أدّى إليه إلى نشوء ونمو ما يمكن أن نسميه المؤسسة الرسمية الدينية المعروفة «بمشيخة الإسلام». وكان أوج تجلّي ذلك قيام الدولتين السلطانيتين الأساسيتين في عالم الإسلام: الدولة العثمانية من جهة، والدولة الصفوية من جهة أخرى « لقد أخذ العالم الإسلامي يشهد تثبت السلطنات الكبرى التي تنحو نحو اعتماد الصيغ المؤسسية لضبط العلاقة بين إيديولوجيا الدولة والإنتاج الفكري، بما فيه الفقه، وبما فيه أيضاً الثقافة التقليدية ونصوصها كما انتقلت عبر السلف».

في إطار هذا الضبط، استخدمت الأجهزة العثمانية، عبر سلطة مشيخة الإسلام، نصوص السلف وفقاً لما آل إليه الإسناد من ضعف وتشويه، واستخدمت الصفوية الإيرانية النصوص الإمامية وفقاً لمنهج وظيفي ذرائعي اختلطت فيه الأخبار والأحاديث الضعيفة والقوية والمنحولة. وكان هذا الاستخدام، في كل الأحوال، هو الركيزة «الشرعية» التي استندت إليها الدول السلطانية المتأخرة لإنتاج أيديولوجيتها، ومسوّغات حق أهلها في الحكم، وتبرير حروبها الداخلية. يضاف إلى هذا، أن الطرق الصوفية، التي نمت كتعبير عن حالة نفسية ـ اجتماعية في تجاوز القيود الفقهية الضيقة التي حبست الفكر الإسلامي في قوالب صارمة وجاهزة، لم تفلت من رقابة السلطة وجاذبيتها حتى جرى إدراج هذه الطرق أخيراً في حالات الاستسلام لإرادة السلطان، بوصفه واحداً من كبار «أوليائها». وهكذا تحوّل الفقيه تدريجياً من دور الناصح للسلطان إلى دور المبرر لأحكامه، وتحوّل الصوفي من دور المعبّر الحدسي والضميري عن واقع العامّة إلى دور المموه والمستلِب لمشكلاتها الحقيقية. ..

إذن؛ مع ترسّخ الدولتين الكبريين في التاريخ المتأخر لدار الإسلام (الصفوية والعثمانية)، تكرّست المؤسسات الدينية «كهيئات شرعية» ومراتب ورواتب وألقاب. واخترقت هذه

المؤسسات أقنية المجتمع الإسلامي الأهلي لتضبط وتراقب، ولتعيد إنتاج ثقافة مكررة لحفظها وإعادة روايتها. وإذا كان الأمر قد وصل في عهد السلطان عبد الحميد الثاني إلى حد الحجر على قراءة كتب الحديث والتفسير؛ لأنها تعرِّض قارئها «لإلصاق تهمة الاجتهاد»؛ فكيف يمكن أن ينمو منهج تاريخي نقدي في تلك الظروف؟ إن الاستغناء عن علم أصول الفقه أو منعه، وهو منهج علمي وضعي لممارسة الاجتهاد، بغية استخراج الأحكام الفقهية الجديدة المواكبة لحركة الحياة في الزمان والمكان، يعني الاستغناء عن المنهج التاريخي في النظر والتحليل وإعادة التركيب.

ومن هنا قد نفهم لماذا أعيق منهج البحث التاريخي في تراثنا المتأخر؟ والواقع إنه لولا كتب الخطط وأدب الرحلات، التي تكاثرت، والتي استخدمت أسلوب الملاحظة والاستقصاء، وتناولت موضوعات العمران البشري، التي دخلت في التاريخ الاجتماعي اليوم، والتي تتواصل في رأينا مع خط التوجّه الخلدوني، لقلنا إن كتابة التاريخ العربي، وحتى مرحلة الاستجابات النهضوية لتحديات الثقافة الغربية في التاريخ المعاصر، هو نوع من التكرار الدائم لأخبار وروايات وتراجم حُفِظَتْ ونُقِلَتْ من راوٍ إلى آخر، وأضيفت إليها أخبار معاصرة للمحدّث أو الإخباري المتأخّر، كما نلاحظ في كتب التراجم الكثيرة التي ظهرت ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي.

والسؤال: هل تبرر هذه الظاهرة، التي استقرَّتْ عليها الكتابة التاريخية العربية في العصور المتأخرة، الاعتقاد بغياب المنهج التاريخي في التراث العربي؟

يعتقد بعض من درس مقتطفات من نصوص التواريخ العربية، أن العقل العربي ـ الإسلامي لا يقدّم فكراً تاريخياً بالمعنى الذي أنتجته تجربة العلوم الاجتماعية الوضعية في أوروبا في القرن التاسع عشر، حيث شكّلت فكرة التطور وإمكانية استبيان العوامل الوضعية المسببة لتسلسل الأحداث وحتميتها، أهم ركائز تلك التجربة. ويستخلص هؤلاء، عبر تماثل تطابقي مع تلك التجربة، غياب الفكر التاريخي عند العرب.

كما ينبري جنود الدفاع عن خط التقليد والسلف، بحجة تمثّل هذا الخط «إسلاماً» في

استمرارية وعيهم التاريخي لذاتهم، للتأكيد على ثوابت العقيدة، وعلى «صلاحية السلف»، وعبر مرجعية لا تجد مبررها إلاّ في منهجين يعوزهما النقد التاريخي، وهما:

ـ المنهج الأخباري والنقلي المستمر في بعض اتجاهات علوم الحضارة الإسلامية حتى يومنا هذا.

ـ والمنهج الأنثروبولوجي الغربي، الذي يرى غالباً في شعوب «العالم الثالث» شعوباً ذات ثوابت وخصائص لا تبديل فيها ولا تغيير. وغالباً ما يلتقي المنهجان في حقل النتائج الواحدة، وكما كان حال برنارد لويس ومحمد عمارة عندما بحثا في موضوع العلمانية في الإسلام، فلم يجد الاثنان لها محلاً.

إذاً؛ ترتسم في كتابات من تصدّى للمسألة التاريخية في التراث العربي ـ الإسلامي ثنائيةً في الموقف، تراوح بين رؤية لا ترى فكراً تاريخياً، وبين رؤية تصر على أن «الجزء» الذي تتمثله من اتجاهات علوم الحضارة الإسلامية، عبر استمرارية التقليد هو التاريخ الكلي. ويربط بين هاتين الرؤيتين خط يلتقي مع الموقف الذي يلغي أو يعيق نمو منهج تاريخي. فالرؤية الأولى تحاول دفع الحاضر نحو مستقبل يبنى على صورة ماض لتاريخ آخر (أوروبي) يُرى أنه كان نموذجياً في تقدّمه وتطوره وعقلانيته. والرؤية الثانية تشد الحاضر نحو تعميم قطاع جزئي من الماضي العربي ـ الإسلامي مختلف عليه، ولا يحوز الإجماع أو يحقق الوحدة أو يغطي إنجازات الحضارة الإسلامية كلها. وفي حقل الرؤيتين «ثابت» يشجع الباحثين على الانزلاق في منهج الأنثروبولوجيا، بالرغم من معرفتهم الجيِّدة للدور الوظيفي الخطير الذي يمكن أن يقوم به هذا المنهج في تثبيت الأمر الواقع، ومحاربة التجديد والتطوير.

وفي خضم هذه الثنائية الملتقية موضوعياً عند نقطة إعاقة نمو منهج تاريخي، يبدو احتمال كبير لبروز رؤية ثالثة تحاول البحث عن هذا المنهج في رؤية نقدية للماضي، ولجانب الأيديولوجيات الطاغية فيه.

وتفترض هذه الرؤية أن هناك مظاهر أو احتمالات لنمو فكر تاريخي في العلوم الإسلامية، كما تفترض أن هناك مظاهر انغلاق أمام احتمالات ذاك النمو في المسار التاريخي والوظيفي

لتلك العلوم في عصور معينة، وحالات محددة في الوقت الحاضر.

ولا شك في أن الإجابة عن هذا الافتراض تبقى في خضم الاختلاف بين الرؤى في المنهج، وفي الدعوة للعمل المثابر الهادىء.

وفي هذا السياق؛ لا بد أن تقوم دراسات نقدية لوظائف العلوم الإسلامية عبر مراحلها التاريخية، بهدف استبيان المنهج التاريخي فيها من جهة؛ أو تحليل أسباب انغلاقها عن هذا المنهج واندراجها في منطق المعرفة الإخبارية النقلية المتوارثة من جهة ثانية.

والراجح أن تفتّح الفكر النقدي كان ينشأ في أجواء حرية الفكر والتأمل، التي كانت تتيحها، ولو لوقت قصير، سلطات معينة وفي مراحل محددة من التاريخ الإسلامي؛ أو إنه كان ينشأ في حيِّز الاستقلالية أو الحيادية عن حوزة السلطان، أو في حيِّز مقاومته، أو في خضم الأزمات الداخلية والخارجية الكبرى التي كانت تعصف بالعالم الإسلامي، وكما كان حال ابن خلدون . فماذا عن حالنا اليوم ؟ وأين يكمن المعيق وأين يكمن المساعد في بحثنا التاريخي المعاصر؟

***

أين يكمن المعيق وأين المساعد في بحثنا التاريخي المعاصر ؟ في العام ١٩٥٨ ، صدر كتاب قسطنطين زريق المعنون «نحن والتاريخ»، وفيه يدعو إلى اعتماد منهج علمي في التأريخ العربي ، بعد أن لاحظ ، أن ثمة اتجاهات تاريخية أربعة يمكن قراءتها في الإنتاج التاريخي العالمي :

١. اتجاه ديني يطلق عليه الاتجاه القروسطي في الكتابة التاريخية، وفيه تغلب النظرة اللاهوتية للزمن التاريخي وللأحداث ومسار الوقائع..

٢. اتجاه قومي، وفيه تغلب النظرة الانتقائية للأزمنة التاريخية، حيث تُظهَّرُ في أدبياته أزمنة الازدهار، وتطمس أزمنة الانحطاط، وتبرز فيه صفحات التمجيد للأبطال والانتصارات وأشكال التوحّد، وتحجب فيه الصفحات السوداء، حيث التراجع والتفكك والتأخر..

٣. اتجاه ماركسي، تنحبس فيه الرؤية للأزمنة التاريخية في فلسفة «المادية التاريخية» ، حيث جدلية الصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وبالتالي بين صراع الطبقات، فيصف هذا الاتجاه بالأحادية والقصور. وإذ لا يعطينا قسطنطين زريق نماذج وأمثلة محدّدة معبرة عن فعل هذه الاتجاهات في التطبيق أي في البحث التاريخي العيني، ينصحنا ، باعتماد الاتجاه الرابع .

٤. وهو الاتجاه العلمي ، لكن الاتجاه العلمي، الذي يدعو إليه قسطنطين، ما هو في الواقع إلا الاتجاه الوضعاني (Positiveste)، الذي ساد في القرن التاسع عشر الأوروبي، بفعل سيادة الفلسفة الوضعانية التي أسسها في العلوم الاجتماعية أوغست كونت A.Conte، وفلسفة التاريخانية التي أطلقها هيجل ، وكان لها تطبيقاتها في البحث التاريخي .

ولنتفحّص مدى صحة هذا التصنيف في ضوء التجربة التاريخية .

نلاحظ أولاً أن المؤرخين المهنيين في أوروبا (أي المحترفين)، أمثال رنكه في المانيا، ومؤرخي المدرسة المنهجية الوثائقية في فرنسا، جعلوا من الوثائق، ومن تقنيات نقدها، ومن استخدام معارف الفيلولوجيا في فهمها ، حقل مختبر يتماهون من خلال استخدامه مع مناهج العلوم الطبيعية الاختبارية، فيرون أن تأريخهم هو تاريخ علمي.

لكن ذلك ، لم يمنع ـ رغم الادعاء العلموي في هذا الاستخدام ـ من وقوع الإنتاج التاريخي الألماني ، وكذلك الفرنسي ، في فخ أو جاذبية الاتجاهات والإيديولوجيات التي سيتحدّث عنها قسطنطين زريق عام ١٩٥٨، أي إيديولوجيا الدين، وإيديولوجيا الصراع الطبقي ، وإيديولوجيا القومية.

والملاحظ لدى من تابع دراسة هذه الاتجاهات، في الإنتاج التاريخي الغربي، أنّ هذه الإيديولوجيات دخلت بوعي أو بغير وعي في نسيج الخطاب التاريخي المنتج . فمؤرخو فرنسا في القرن التاسع عشر وحتى أربعينيات القرن العشرين، ولا سيما في عهد الجمهورية الثالثة ، هم قوميون فرنسيون بامتياز، وكذلك مؤرخو ألمانيا . ثم إن سيادة هذا التأريخ القومي ، سواء في فرنسا أو ألمانيا ، لم يمنع، أن قام على جانبه أو على موازاته، أو على تماسٍّ

معه، تاريخ ماركسي يؤرخ للمجتمعات وفقاً لنظرية صراع الطبقات. على أن كل هذه التواريخ (أي هذا المنتج من التاريخ) يمكن أن نقول عنها إنها تتبع المنهج العلمي الوثائقي، أي الاعتماد على الوثائق وتحقيقها .

إذاً ؛ ليست العبرة في التصنيف ، كما تدلنا التجربة الأوروبية ...

فإذا ما عدنا إلى تصنيف قسطنطين زريق، وقيّمنا الإنتاج العربي أو بعضه في ضوء التجربة العربية؛ لوصلنا إلى النتائج الآتية:

ـ ليس من الضروري أن نصف ما ينتج بفعل وطأة إيديولوجيا من الإيديولوجيات (سواء كانت هذه الأيديولوجيا في وضعنا العربي إسلامية أو قومية أو ماركسية) هو «غير علمي» مطلقاً ، ولا يندرج في المعرفة العلمية إطلاقاً ، فتدخُّل الإيديولوجيا أو استدخالها ، قد يقع بوعي أو بغير وعي ، وتفسيره هو من مهمة فهم طبيعة المرحلة وذهنية الفكر السائد فيها، حيث كتب المؤرخ.

ولنأخذ مثلاً إنتاج عبد العزيز الدوري، منذ الأربعينيات وحتى الثمانينيات أو التسعينيات من القرن العشرين. نلاحظ أن إنتاجه يتأرجح بين التحقيق الوثائقي العلمي في أطروحته ، في تاريخ العراق الاقتصادي في الأربعينيات، إلى غلبة إيديولوجية قومية في ثلاثيته (الجذور التاريخية : للقومية العربية، وللشعوبية، والاشتراكية في الستينيات)، إلى محاولة إحداث توازن بين المعطيات الوثائقية وتدخل إيديولوجيا القومية في «التكون التاريخي للأمة العربي» في الثمانينيات .

ولنأخذ من جهة أخرى أعمال حنا بطاطو من العراق؛ أو عبدالله العروي (من المغرب)، حيث يستخدم الاثنان منهج الماركسية الموضوعية بشيء من التصرّف، ويستعينان بمناهج علوم إنسانية واجتماعية حديثة (انتولوجيا وعلم اجتماعي ديني)، فيقدّمان أبحاثاً تاريخية عن المغرب وعن العراق ، تتسم بكثير من العلمية والثراء المعرفي . كذلك لو أخذنا أعمالاً، يحبّذ أصحابها أن ينعتوا أنفسهم بالإسلامية؛ أو أن ينعتهم الآخر بالإسلامية ، كأعمال عبد العزيز الشناوي في تأريخه «الدولة العثمانية: دولة مفترى عليها...»؛ لوجدنا أيضاً أن جهداً

علمياً يقوم على استخدام الوثائق بصيغةٍ تساعد على فهم أفضل وأصح لطبيعة الدولة العثمانية، ودورها وموقعها في التاريخ الإسلامي ، من فهم المؤرخين القوميين لهذه الدولة.

على أن هذه الأمثلة التي اخترتها يصح إطلاقها وتعميمها على الإنتاج التاريخي، العربي المعاصر ، حيث نجد فيها توازناً أو جدلية بين المنسوب الإيديولوجي، الناتج عن خلفية مفاهيمية أو عقائدية، وبين المنسوب العلمي (المعرفي)، الناتج عن الجهد التوثيقي، وعن استخدام مفاهيم ومفاتيح العلوم الإنسانية والاجتماعية المتطوّرة .

في المقابل، إذا ما اختل هذا التوازن، وغلبت إيديولوجيا من الأيديولوجيات على قواعد البحث التاريخي، وضوابطه، وكذلك على مفاهيم علوم إنسانية واجتماعية؛ لوقعنا في شبكة المعوقات ، أي لأصبح البحث التاريخي أداة من أدواتً الإيديولوجيا؛ أي أداة من أدوات السياسة أو أدوات الخطابة، حيث حذر ابن خلدون أن يكون كذلك؛ أو أداة من أدوات علم الحديث والعلوم الشرعية ، كما استخدمه قديماً علماء الحديث...

قد يكون من حق الجميع استخدام التاريخ كما يشاء في إطار الثقافة العامة أو الثقافة الشعبية ، لكن من واجب من يمارس البحث التاريخي - باحتراف - أن يتعلّم البحث التاريخي، تأسيساً على المعطيات والدروس الكفيلة بتطوير الفكر التاريخي والمنهج التاريخي، على نحو مستمر ودائم ومنفتح على كل التجارب العالمية، التي كان لها الدور الحاسم في ذاك التطوير .

ولعلَّ أهم مدرسة تاريخية قامت بهذا الدور في القرن العشرين هي مدرسة الحوليات الفرنسية (Les Annals)، التي مارست نقداً تجاوزياً للاتجاهات الأربعة التي صنّفها قسطنطين زريق عام ١٩٥٨ ، (والغريب أن قسطنطين زريق لم يلتفت لها، على الرغم من بريقها آنذاك) ، فقدّمت أنموذجاً آخر نظرياً وعملياً في رؤيتها للزمن التاريخي وتواتره وسرعته وطبيعته، وفي قراءتها للوثائق، مستخدمةً من قراءتها ما قدّمته علوم الألسنية، وعلم الاجتماع، والأثنولوجيا، وعلم الأديان، وعلم النفس، وكذلك التحليل النفسي والجغرافيا من معطيات؛ فحققت على يد مؤرخيها ومناهجهم حقولاً جديدة، ومناهج

جديدة، وموضوعات جديدة في البحث التاريخي ، ولعلّ أبرز من يمثل هذه المدرسة هو المؤرخ فرناند بروديل.

اتجاهات جديدة وحقول متنوعة:

ينطلق بروديل من رؤية ثلاثة مستويات أو طبقات في العملية التأريخية:

ـ **المستوى الأوّل**: تاريخ الإنسان وعلاقته بالوسط الطبيعي والبيئي الذي يحيط به. ويلاحظ أن هذا التاريخ هو تاريخ شديد البطء في إنسانيته وفي تحولاته. وهو يتسم بالتكرار والاستمرارية النسبية خلال الزمن.

ـ **المستوى الثاني**: التاريخ الاجتماعي أو الزمن الاجتماعي للمجموعات والكتل البشرية وحركتها. ويشمل دراسة الاقتصاديات والدول والمجتمعات والحضارات والأفكار. وتملك كل هذه دينامية صراع ما بينها. إنها تعمل ـ كما يقول ـ كقوى عمق في مجال الحرب والأحداث «فالحرب ليست، على الإطلاق، مجال المسؤوليات الفردية».

ـ **المستوى الثالث** : التاريخ الحدثي والوقائعي. إنه في رأي بروديل «هيجان سطحي بذبذبات قصيرة وسريعة وعصبية». ولأن هذا التاريخ هو الأكثر إثارة، فإن بروديل يحذّر من مزالقه؛ لأن هذا التاريخ الملتهب يقدّم نفسه لنا على نحو ما كان يحسّه معاصروه ويعيشونه ويصفونه، أي على قياس غضبهم وأحلامهم وأوهامهم، وتبقى الأهمية في رأي بروديل «للتيارات الصامتة الراسبة في الأغوار». وهذه الأخيرة لا ترى ويتضح معناها إلاّ عبر مقاربة حقبات زمنية واسعة؛ أي عبر ما يسميه بروديل «الفترة الممتدة» أو «الحقبة الطويلة».

يشكّل هذا النص الذي يرد في مقدمة كتاب بروديل الكبير عن «المتوسط والعالم المتوسطي»، والذي قضى المؤلّف عشرين سنة في إعداده، حصيلة تجربة المدرسة التاريخية التي أطلقتها مجلة Les Annales الفرنسية، التي أسسها مارك بلوك ولوسيان فيفر (Marc

(L.Febvre - Bloc) عام ١٩٢٩، والتي عاد بروديل فترأس تحريرها بدءاً من العام ١٩٤٦. وقد أرست هذه المدرسة منهجاً جديداً في التاريخ، وأحدثت قطيعة معرفية مع التاريخانية الحديثة السياسية، ومع الماركسويات الستالينية، التي كانت آنذاك في أوج انتشارها. فـإلى جـانب الدعوة إلـى المفهوم الجدلي بـين الحاضر والماضي (مساءلة الموت من خلال الحياة ـ حسب تعبير لوفيفر)، كان استيعاب مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية والجغرافية وحقولها يعين المؤرّخ على دخول حقول المستويين الأولين، اللذين أشار لهما بروديل: الإنسان والمحيط أي الجغرافية ـ التاريخية والزمن الاجتماعي، أي تاريخ السكان والهياكل والبنى والعلاقات والعقليات ونفسيات الجماعات.

وفي الاتجاه نفسه؛ تذهب تجربة المؤرّخ الفرنسي فيليب آرييس، الذي طرق حقول التاريخ للحياة الإنسانية الخاصة، الطفل والعائلة والحب والموت، بوصفها أوجه الحياة في التاريخ تستحق التأريخ لها كحوار ذي معنى بين الماضي والحاضر. وبهذا المعنى يصبح التاريخ هو التاريخ الوجودي، (L,histoire Existencielle) و«التاريخ المعيشي» هو التاريخ الكلي (L,histoire totale) لا التاريخ السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو العسكري، كل على حدة.

نتساءل، ونحن نستعيد باختصار شديد جانباً من تجربة مدرسة رائدة من مدارس التأريخ الأوروبي المعاصر، والتي حققت تجاوزاً وتخطياً في المنهج والحقل والمعرفة لشتى أنواع التاريخانيات، التي سادت فرنسا قبل الحرب العالمية الثانية، نتساءل ما حظ الكتابة التاريخية العربية المعاصرة في تخطي اتجاهاتها السابقة، والتي أملتها مراحل تاريخية معينة وعوامل محددة، دفعت إلى كتابة تاريخ سياسي مؤسسي؛ أو تاريخ قومي؛ أو ماركسي؛ أو إسلامي؛ أو حدثي «مجرّد»؟

في الواقع، إنه لا بد أن نشير، وفي حدود المعرفة الشخصية المتاحة، إلى أهمية بعض المساهمات العربية، التي لم تحظ بالاهتمام الكافي. وتندرج هذه ـ على ما أرى ـ في مظاهر ذاك التخطي العلمي الذي نبحث عنه.

ومن بين المساهمات: كتاب جمال حمدان الشهير «شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان»، حيث يعالج المؤلّف، وهو جغرافي في الأساس، «فلسفة المكان» والأبعاد التاريخية «للموقع»، و«الموضوع»، ومفهوم «الشخصية الإقليمية»، وبمنهج الحفر في أعماق ذاك الحوار التاريخي الطويل بين الإنسان والطبيعة. وفي هذا المنهج، الذي وجهت له سهام النقد في المرحلة القومية، لناحية اتهامه بتبرير «الإقليمية»، جهد تاريخي كبير يثير أسئلةً وآفاقاً جديدة في معرفة ذاك «التاريخ البطيء»، الذي يشكّل عنصر الثبات في العقليات والثقافات والحضارات، على حد ما يرى بروديل. على أن المقاربة تبقى تاريخية مثيرة للحوار والتجدد وفقاً لتلك الجدلية، التي لا تنتهي بين الماضي والحاضر، الحاضر الذي تتغيّر أسئلته وأدواته المعرفية، والماضي الذي تتغير وفقاً لذلك صوره ومعانيه بالنسبة للحاضر.

وعلى مستوى الحقول الجديدة في التأريخ العربي الحديث، لا بد من الإشارة إلى أهمية الدراسات التاريخية التي تناولت حياة «المدن» والأوضاع الاجتماعية السياسية في العهد العثماني، ارتكازاً إلى سجلات المحاكم الشرعية المحلية العثمانية، والأرشيف الخاص، والمذكرات والوثائق الاقتصادية والدبلوماسية الغربية.

ومن هذه الدراسات نذكر على سبيل المثال، لا الحصر، دراسات عبد الكريم رافق، (سوريا)، محمد عدنان البخيت (الأردن)، دراسة المرحوم أنطوان عبد النور (لبنان) حول «التاريخ المديني لسورية العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر»، دراسة الزميل خالد زيادة (لبنان) في موضوع «الصورة التقليدية للمجتمع المدني: قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية»..هذا، وفي حقل الحديث عن الدراسات العثمانية، نذكر أن المؤتمرات الدورية التي ينظمها مركز الدراسات العثمانية والموريسكية* في تونس، بإدارة المؤرّخ التونسي عبد الجليل التميمي منذ عام ١٩٨٢، تقدّم، وبصورة متفاوتة في الأهمية، دلالات غنية في المنهج وإشكالات مهمة ينبغي التوقّف عندها.

* الدراسات الموريسكية: الدراسات المُهتمّة ببحث تاريخ الأندلسيين المسلمين، الذين تمّ تعميدهم قسراً بمقتضى مرسوم ملكي للكاثوليك أوائل القرن ١٥٠٢م. (المحرّر)

غير أن هذه الأخيرة، على الرغم من تقديمها جهداً ملحوظاً في التنقيب عن الوثائق، وتقنية جيدة في استخدامها واستخراج المعلومات المفردة منها، فإن العديد في بحوثها يشير إلى أحد موقفين: أن همّ التاريخ القومي أو الوطني ـ القطري لا يزال يسقط إسقاطاً على تفسير «الواقعة الوثائقية» أو أن افتعال «الموضوعية» لا يزال يصاحب موقف الباحث؛ فيكتفي بالسرد وتجنّب إبداء الرأي. ولعلّ الموقفين اللذين لا نزال نلاحظهما في العديد من البحوث التاريخية، يعودان إلى مفهوم قديم «لعلم التاريخ»، يكتفي بمنهجه وطرائقه وحقله دون الإفادة من مناهج العلوم الاجتماعية المتكاملة، والتي من شأنها أن تلقي أضواء جديدة على المواقف والمسلكيات والعقليات، وسيكولوجية الأفراد والجماعات.

نخلص من هذا إلى أن الدراسات التاريخية المعاصرة ما زالت تحمل في قسمها الأكبر حالة من البعد عن هموم الفلسفة وعلوم الاجتماع والفكر، وأسئلة هذه الأخيرة حول قضايا الدولة والمجتمع والأمة والسلوك المصير، وطبائع العلاقات والنفسيات، كما لا زالت تعطي لمنهجها في التعامل مع الوثائق والمصادر دوراً كلياً في التوصّل إلى تقرير «الوقائع» و«الحقائق»، ولصرامة التقنية في نقد هذه الوثائق معنى مبالغاً به لما تسميه «بالموضوعية»، في حين تشهد العلوم الاجتماعية والألسنية وتطور علم المعرفة مواقف تعيد النظر بمفهوم «الموضوعية»، وبأنماط «الحتميات» المختلفة.

غير أنه، في جانب آخر، ما نلاحظه من بعد التاريخ عن الفلسفة وعن العلوم الاجتماعية، نلاحظه أيضاً في بعد هذه الأخيرة عن معطيات البحث التاريخي. فكثيراً ما يغرق الفيلسوف أو عالم الاجتماع أو عالم النفس أو الأثنولوجي بنظرياته وفروضه؛ أو معادلاته المنطقية أو الجدلية؛ أو ملاحظاته التجريدية؛ أو أرقامه وإحصاءاته واستماراته الميدانية والجزئية... بمعزل عن معطيات التاريخ واستدلالاته أو أشكال حضوره أو تحولاته؛ أو استمراره كلياً أو جزئياً في الحاضر.

إلاّ أنه، فيما يتجاوز هذا الانقطاع السائد داخل المناهج وحقول الدراسات الإنسانية، لا بد من الإشارة إلى أن أعمالاً متميزة في تاريخ الفكر، وخاصة في تاريخ الفكر السياسي،

جمعت، ولأشكال متفاوتة في درجة التداخل والتكامل، ما بين البحث التاريخي والبحث الفلسفي. وبمعزل عن إبداء الرأي في هذه الأعمال ورصد اتجاهاتها المتباينة، وحيث لا يتسع المجال لذلك في هذه الورقة، فإن التنويه بأعمال محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وحسن حنفي، وناصيف نصار، ورضوان السيد، وطريف الخالدي، وعلي زيعور، وفهمي جدعان، وعبدالله العروي، وعلي أومليل...يكتسب في سياق الحديث عن موضوع «إشكالية المنهج» موقعاً نشدد عليه كدعوة لتعميق مسيرة التكاما ما بين مناهج علوم الإنسان واستكمالها في البحوث العربية المعاصرة.

وإذا كانت الدراسات الفلسفية والفكرية هي الأكثر انفتاحاً من موقعها على الدراسات التاريخية؛ فإن البحث التاريخي، ولا سيما في الأوساط الجامعية ، لا يزال مقصّراً إلى حد بعيد في عملية الانفتاح، لا على المسائل الفلسفية والفكرية التي يطرحها الفكر الفلسفي فحسب، بل أيضاً على حقول العلوم الاجتماعية، ولا سيما حقول الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس. ولا شك في أن هذه الأخيرة تعاني، من جانبها، انقطاعاً مقابلاً تجاه التاريخ. ولعل المشكلة تكمن في تأخّر الوعي الأكاديمي ـ الجامعي عن حركة الواقع، ومسيرة الحياة بتعقيداتها وغناها وتحولاتها وطفرتها، والتي يتطلّب فهمها معايشة صادقة وحيّة لهذا الواقع، وجهداً في الاطلاع، واستيعاباً تراكمياً لإنتاجات المعرفة في حقولها الإنسانية المتنوعة، وفي أزمنتها المختلفة.

ولا شك في أن دراسة تجربة البحث التاريخي في الغرب، وعبر دراسة مدارس تاريخية واجتماعية محددة، تمدّ التجربة التاريخية العربية وتجارب البحث الاجتماعي بعناصر غنية ورديفة؛ لاستيعاب أفضل لعملية التكامل والتداخل ما بين المناهج والحقول، ولضرورات هذا التدخّل في مسار إغناء الإنسانيات في البحث العربي.

هـــل يمكـــن قيـــام علمانية إسلامية؟

د. فهمي جدعان *

أول ما ينبغي أن أنبّه إليه هو أن المشكل الذي أنهض للنظر فيه لا يدور في سياق «نظام إسلام قائم» ذي سلطان يُطلب إليه أن يكون «علمانيّاً»، وإنما في سياقات علمانية قائمة ذات سلطان، متعاظمة الانتشار والاستحواذ، ظافرة، يراد لها أن توافق دين الإسلام وأن تجد فيه مسوغاً لوجودها ولشرعيتها.

وبين الذين يكررون القول إن مصطلح «العلمانية الإسلامية» مصطلح ينقض آخرُه أوّلَه، وبين الذين يلقون القول:«الإسلام علماني»، يمتد فضاء يتطلب الإنارة وقدراً عظيماً من وجوه الإدراك والروّية والتحديد التي قد تأذن بافتراضات أو اقتراحات جديدة معقولة.

ليس سراً أن التجربة التركية الحالية التي خَلُصت إلى التركيب الهيجلي والغادامري بين علمانية أتاتـــورك الراديكاليـــــة وبين

ـ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١٥/ ٢/ ٢٠١٠.

* مفكر ومجدد حداثي بارز.

«ثيوقراطية» نجم الدين أربكان «الدينية»، وتجسدت في مشروع (حزب العدالة والتنمية) الذي يقوده فريق رجب طيب أردوغان الذكي، هي الأصل والمثال لهذا المصطلح الجديد: «العلمانية الإسلامية».

في هذا المشروع، مشروع (العدالة والتنمية)، تسليمٌ بمبدأ «الفصل» العلماني الكمالي ذي السِحنة الفرنسية، أي فصل الدينيّ عن السياسيّ ـ لكن بتوجيهه إلى «العلمانية الحيادية» وبتوجّه صريح إلى الأخذ بالديموقراطية الاجتماعية الأوروبية والتعلق بجملة المبادئ والقيم الحداثية بالتشديد على قيم العدالة والحرية والرفاهية وحق الاختلاف والتعددية والتنمية والتضامن والتكافل الاجتماعي والخير العام وجملة حقوق الإنسان، وبتعزيز هذه المبادئ بقراءة تنويرية ليبرالية للنصوص الدينية، قراءة تسوّغ الذهاب للأخذ بهذه المبادىء، وتنهض بها ثلة من الباحثين الأتراك المنتمين إلى (كلية الإلهيات) بأنقرة وإلى (هيئة الشؤون الدينية التركية ـ ديانِتْ). والقصد هو تصميم مركب نموذجي يستند إلى الجمع بين الإسلام وبين الديموقراطية بحيث تعاد قراءة الإسلام وتفسير نصوصه الدينية ـ القرآن والحديث ـ قراءة نقدية تعزز المبادئ الحداثية، وتنحو نحو مدرسة المفكر الإصلاحي الباكستاني فضل الرحمن، الذي يرى أن القرآن يجسد مجموعة من الحقائق التي يتعين البحث عن معانيها «الحقيقية»، أي تأويلُها. تأثر بعض هؤلاء الإصلاحيين بمنهج النقد التاريخي للأناجيل وذهب بعضهم الآخر إلى تأويلية هانس ـ جورغ غادامر، واجتمعوا على الأخذ بمنهج (الرأي) الحنفيّ وبرؤية (المعتزلة) العقلانية، وشددوا على حتمية «فتح باب الاجتهاد»، بمعنى بذل الجهد و «تكييف» الإسلام من أجل اكتشاف حلول مناسبة لقضايا العصر. وفضلاً عن ذلك ـ مثلما أبانت الأستاذة (أليف جينار) في كتابها (الحداثة والإسلام والعلمانية) ـ شددت فلسفة (حزب العدالة والتنمية)، في المجال السياسي، على مبدأ التوفيق بين العلمانية وبين الإسلام من أجل تكوين هوية قومية جديدة وإيديولوجية سياسية تجمع بين التقاليد الإسلامية وبين التقاليد القومية العلمانية وتسهم في تشكيل نموذج إسلامي علماني معزز بالليبرالية، تتضافر فيه الليبرالية الاقتصادية والسياسية والقيم الاجتماعية المحافظة والهوية القومية الثقافية.

وفي المجال الدولي تمّ الانفتاح على الفضاء الأوروبي والعمل على الانضمام لـ (اتحاد)ه، وفي الوقت نفسه أداء دور إقليمي متعاظم وفاعل. وكل ذلك يعني، عند (أليف جينار)، أن العلمانية الإسلامية التركية المستحدثة تبتكر طرقاً جديدة من أجل الربط بين الفكر وبين الممارسة الإسلامية للعلمانية، على نحو يمهد لظهور «حداثة الإسلام».

ليس يعنيني، في سياق هذا القول، ما يتردد على ألسنة الذين يتكلمون على «عثمانية جديدة»، أو «إسلام تركي» مضاد «للإسلام العربي» أو بديل له، أو على «هيمنة تركية» إقليمية ذات زيّ إسلامي.. أو غير ذلك. ما يعنيني هو أن أتحقق من الأسس التي تقوم عليها دعوى «العلمانية الإسلامية» التي تجاوز اليوم الفضاء التركي لتجد لها آذاناً صاغية في كل الفضاءات العربية والإسلامية ولتكون معقد الأمل والرجاء لدى كثير من أبناء هذه الفضاءات، وذلك برغم ما يطلقه «الإسلاميون» حول «ضلال» هذه الدعوى ومناقضتها لـ«الشريعة الإسلامية»، أو ما هو، عند غيرهم، من مكرور القول إن العلمانية ظاهرة غربية خالصة وثيقة الصلة بفصل الكنيسة أو الكنائس عن الدولة، وأنه ليس في الإسلام كنيسة أو كهنوت لكي تطلق، في فضائه، دعوى العلمانية، أي فصل دين الإسلام ـ أو الجامع ـ عن الدولة! ما أبالي به قبل كل شيء هو أن أذهب مباشرة إلى أس المسألة، لا بتعميم القول وتبسيطه بالزعم أن النصوص الدينية الإسلامية تنطوي على مبادئ الحداثة وحقوق الإنسان أو أنها لا تنطوي عليها، أو بالقول إن الإسلام يجمع بين الدين والدولة أو إنه ليس مُلكاً دنيوياً.. وإنما برد السؤال التالي إلى أصوله الإيبستمولوجية والمعيارية العملية: هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟

لا يتمثل مدخل الإجابة عن هذا السؤال عندي في العودة إلى «التجربة التاريخية» بالقول مثلاً، على طريقة بعضهم، إن معاوية بن أبي سفيان في مُلكه وحين توقف عن إمامة الصلاة وأوكل أمرها إلى إمام يؤمها ـ والأرجح أن ذلك كان لأسباب أمنية ـ قد أرسى قواعد العلمانية في الإسلام وإن «النظم الخلافية» لم تكن إلا «مُلكاً عضوضاً»، أو باستحضار أدلة الشيخ علي عبد الرازق أو محمد أحمد خلف الله ومن يذهب مذهبهما في إنكار «الأصل

الديني» لنظام الخلافة أو لأن يكون النبي (ص) ملكاً! مثلما أن المدخل إلى الإجابة عن السؤال لا يمكن أن يتمثل في التطاول والاستفزاز والاجتراء على مادة الحديث بإقصائها إقصاءً تاماً وامتهان علمائها والاقتصار على مرجعية القرآن وحده والجنوح إلى مواقف «ليبرالية مسرفة» في فهم هذه المسألة أو تلك من مسائل الإسلام الفقهية أو العملية. المدخل السديد إلى الإجابة عن هذا السؤال يكمن في أمرين:

الأول: تحديدُ الطبيعة الماهوية والنواة القاعدية الإيبستمولوجية لمفهوم العلمانية من ناحية، وبيان تَشَخّصها العملي من ناحية أخرى؛

الثاني: تحديد الغائية الأساسية للوحي الإسلامي، أو دين الإسلام، وبيان مقاصده النهائية.

قد يقود النظر في هذين التحديدين، والمقابلةُ بينهما، إلى إجابة «معقولة» عن سؤالنا: هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟

عرضتُ في كتابي (في الخلاص النهائي: بحث في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين) جملة المعاني التي تُحمَل على مفهوم (العلمانية) من جهة تحديد ماهيتها ومقاصدها. وأبنت أن هذا المصطلح مصطلح «متشابه»، أي إنه يمكن أن يُحمل على أكثر من معنى واحد، مثلما أنه يمكن أن يتجسد في أكثر من صيغة عملية واحدة.

وقفت في ذلك العرض على أكثر المعاني جوهرية في تحديد معنى هذا المصطلح، مثلما وقفت عند الشكلين الرئيسين العمليين أو المشخصين له. ويخلص من جملة النظر في ذلك كله أن العلمانية تعني، بحسب تمثّل براين ويلسون وعزيز العظمة، عملية تاريخية آيلة إلى تنظيمات عقلانية ـ وبعبارات ماكس فيبر و مارسل غوشيه نزع غلائل السحر عن العالم و «الخروج من الدين» «Sortie de la religion» وسيادة العقل؛ مثلما تعني، عند عادل ضاهر، «الاستقلالية الأيبستيمولوجية للعقل الإنساني» وتحكيم العقل في شؤون العالم. أما عملياً فهي «تكنولوجيا في الحكم» وموقفٌ من الدولة قائمٌ على نهج ديموقراطي تمثيلي حر «يفصل» الدين ومتعلقاتِه ورموزَه عن الدولة، أو يتبنى موقفاً «محايداً» من الدين

ومتعلقاته، فيظهر في «علمانية، مناضلة»، راديكالية متصلبة، على الطريقة الفرنسية، أو في «علمانية، حيادية» رحيمة، مثلما هو سائد في جملة الفضاءات الغربية.

في النظر المقابل، ما الذي يعنيه إطلاقنا للصفة «الإسلامية» حين نقرن هذه الصفة بأي موضوع من الموضوعات، من جهة الماهية والمفهوم ومن جهة الغائية العملية؟

لا شك في أننا حين نستخدم هذا المصطلح إنما نحيل إلى دين الإسلام، أي إلى الوحي الإلهي الذي تمثل في الرسالة المحمدية الحاملة لمنظومة من العقائد والعبادات والأحكام والمعاملات المتعلقة بمجمل شؤون الحياة الفردية والمجتمعية والإنسانية في العالم مما يمثل صلاح الإنسان وخيره ومصلحته وسعادته في الدارين، دار الدنيا ودار الآخرة.

والسؤال الذي يثار هنا ونحن قبالة حشد عظيم من «دقيق الكلام» والعقائد، وفق مصطلح بعض المتكلمين المسلمين، وقدرٍ لا تكاد تكون له حدود من الأحكام التعبدية والمعاملاتية الفقهية الزمنية النازلة.. : هل ينبغي علينا في الفهم والممارسة أن نقدّم الأجزاء أو النوازل والمفردات اللامتناهية على «الكل» - أم أن علينا أن نقدّم «الرؤية الكلية»، أو «النظرة الشاملة» أو الهولستية وفق تعبير أسماء برلاس وأمينة ودود، إلى مجموع المعطيات المفردة الماثلة؟ بتعبير آخر، أعظمَ وضوحاً وأقلَ التباساً: هل ثمة غائية جوهرية يمكن أن تنتهي إليها جملة العناصر والأحكام المشكِّلة لعقائد دين الإسلام وأحكامه وأغراضه؟ ذلك أننا حين نعتبر «أصول الاستنباط»، أعني الأصول التي تستنبط منها الأحكام الفقهية، وحين نعتبر أصول الدين، أي عقائد الإسلام، نجد انفسنا قبالة محيط عظيم من الجزئيات.. فهل لهذه الجزئيات اللامتناهية جوامع كلية، أو كليات تجسد معانيَها وغائياتها النهائية؟

لقد أجاب نفر جليل من علماء الإسلام القدامى والمحدثين من أبي المؤثر الخروصي إلى الماوردي والجويني إلى الشاطبي والقرافي إلى عبدالله بن حميد السالمي (الأباضي) والطاهر بن عاشور وجمال الدين عطية من معاصرينا عن هذا السؤال بتعبير فذّ هو: مقاصد الشريعة. فوراء جميع العقائد والأحكام تكمن «مقاصد» جامعة، هي التي يتوخاها الشرع من عقائده

وأحكامه. وفي ضوئها يتعين فهم أو تسويغ مفردات هذه العقائد والأحكام.

ما هي هذه المقاصد؟ وما طبيعتها وأسسها؟ وما موقعها من المشكل الذي أعرض له في هذا القول؟

يسبق هذا السؤالَ سؤالٌ آخر:

ما هي الغاية الأساسية لوجود الإنسان في العالم، وفق الرؤية العامة الشاملة لدين الإسلام؟ وما الذي تقصد إليه الشريعة من هذا الوجود؟ الجواب يكمن في هذين المصطلحين المركزيين: الاستخلاف والعدل، استخلاف الإنسان في الأرض واستعماره فيها، أي إعمار العالم واستخراج خيراته وتنميتها والإفادة منها، قصداً إلى السعادة وتأسيساً على العدل.

من هذا التصور ظهرت (نظرية المقاصد) التي بلورها فقهاء وأصوليون كبار أبرزهم: أبو المؤثر الصلت بن خميس الخروصي - من علماء القرن الثالث -، وأبو محمد بن بركة - من علماء القرن الرابع -، ومن بعدهما أبو الحسن الماوردي وإمام الحرمين الجويني وأبو حامد الغزالي، ثم توسع فيها وشهر بها، بعد القرن السادس الهجري، العزُّ بنُ عبدِ السلام وشهابُ الدين القرافي وابن القيم الجوزية وأبو إسحاق الشاطبي وعبدالله بن حميد السالمي الأباضي في شرحه الفذ (طلعة الشمس على شمس الأصول).

تهدف نظرية (المقاصد) ابتداءً إلى إضفاء طابع المعقولية على معاني الشريعة الإسلامية وأحكامها وأغراضها. ويقع مفهوم (المصلحة) - وفي استخدام بعضهم: (المنفعة) - في القلب الموجِّه لهذه النظرية.

أكد أبو الحسن الماوردي، في رؤية متوازنة لغائية الخلق والتكليف، أن «المنفعة» - بمعنى المصلحة - هي أساس هذه النظرية ذات القطبين المتضافرين: العقل والسمع، أو النص: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى إنما كلف الخلق متعبداته وألزمهم مفترضاته وبعث إليهم رسله وشرع لهم دينه لغير حاجة دعته إلى تكليفهم ولا ضرورةٍ قادته إلى تعبدهم، وإنما قَصَد

نفعهم تفضلاً منه عليهم، كما تفضل بما لا يحصى عدا من نعمه، بل النعمةُ فيما تعبدهم به أعظم، لأن نَفْعَ ما سوى المتعبدات يشتمل على نفع الدنيا والآخرة، وما جَمَعَ نفعيْ الدنيا والآخرة كان أعظم نعمة وأكثر تفضلاً. وجعل ما تعبدهم به مأخوذاً من عقل متبوع وشرع مسموع. فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يُتبع فيما يمنع منه الشرع. فلذلك توجه التكليف إلى من كَمَل عقله» (أدب الدنيا والدين: ٧٨).

في ضوء هذا التصور حدد الماوردي المبادئ التي يقوم عليها «صلاح الدنيا»، أي «المصلحة»، وجعلها قواعد أساسية لبناء الدنيا وانتظام أمورها وصلاح أهلها: الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخِصب الدارّ في المكاسب وفي المواد، والأمل الفسيح في أحوال الدنيا والعمران (نفسه: ١٢٠ـ١٣١).

هذه القواعد هي التي أصبحت عند إمام الحرمين الجويني ما أسماه «المقاصد»؛ إذ يؤكد أن «من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة» (البرهان في أصول الفقه ١ـ٢٩٥). وعليها بلور تلميذه أبو حامد الغزالي نظريته في المقاصد والمصلحة، حيث أكد أن مبدأ المصلحة يعني «المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفَوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة» (المستصفى في علم الأصول ١ـ٢٨٦).

ومن هذا المعنى الرئيس اشتق فقيه المقاصد البارز، العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) في كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) الشعار المركزي لنظرية المقاصد وهو أن المقصود الشرعي الأول هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة». وعليه أيضاً، وبالمعنى نفسه، بنى القرافي في (الفروق) مفهومه في «المناسِبات المصلحية».

فالقصدُ في الأحكام والاستدلالُ على الأحكام منوطان بالمصالح والمفاسد، أي بـ «تحصيل مصلحة أو درء مفسدة». وعلى ذلك جاءت الكليات الخمس: حفظ الدين، وحفظ

النسب، وحفظ العقل وحفظ المال ـ وقيل حفظ العِرض، مثلما أنه على ذلك أيضاً تمّ ترتيب «الوسائل» المؤدية إلى المقاصد وفقاً للضروريات والحاجيات والتحسينات أو التتمات.

ههنا ندرك مسألة جوهرية قصوى وحاسمة هي مسألة «التعليل».

بمَ تُعَلّل (المصلحة)؟ أي ما هو «الأساس» الذي تقوم عليه وتستند إليه؟

وههنا يظهر الخلاف بين فقهاء المقاصد. كان الماوردي قد تنبه إلى هذه المسألة حين تكلم على «العقل المتبوع» و «الشرع المسموع» وأكد أنهما متضافران متوافقان لا أحد منهما يذهب مذهباً مضاداً للآخر. أي إن «الاعتماد» بينهما متبادَل مطلق. وقد كان ذلك من قبل مبدئياً مذهب المعتزلة، لكن هؤلاء لاحظوا أن اختلافاً «ظاهرياً» يمكن أن يعرض بين العقل وبين النص، فحلوّا هذا المشكل باللجوء إلى «تأويل» النص والذهاب به ـ في نظريتهم في الحسن والقبح الذاتيين، إلى ما يؤديه العقل ـ أي عملياً ترجيح وتقديم «التعليل العقلي»، وهو ما سيذهب إليه ابن رشد من بعد، وهو ما عارضه «أصحاب الحديث» من الحنابلة والنقليين على وجه التحديد.

هذه المسألة تثور هنا مع فقهاء المقاصد الذين ينقسمون إلى فريقين: الأول يجعل للعقل دوراً مستقلاً في تعليل المصلحة واستنباط الأحكام والتدليل عليها. وذلك مذهب أبي المؤثر الصلت بن خميس الخروصي وابن بركة والعز بن عبد السلام وابن القيم الجوزية. الثاني يحد من دور العقل ويعلق هذا الدور بالنص. وذلك مذهب الشاطبي والقرافي.

يقول الممثل الأبرز للتيار العقلي العز بن عبد السلام بنبرة اعتزالية: «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك في معظم الشرائع، (..) واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد، نظراً لهم من رب الأرباب» (قواعد الأحكام ١: ٥ـ٧). «لا شك في أن مصالح الآخرة تعرف بالشرع، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسِبات والمصالح والمفاسد، راجِحَها ومرجوحَها، فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه

الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تَعْرِفُ (أو: يُعْرَفُ) حسن الأفعال وقبحها..» (نفسه ١ـ ١٠).

ويلحق بفلسفة المصلحة ـ «الطبيعية» و «العقلية» ـ عند أصحاب هذا التيار وبخاصة عند ابن القيم الجوزية، مبادئ «العدل» و«الرحمة» و«الحكمة» في مبنى الشريعة وأحكامها؛ يقول ابن القيم: «فإن الشريعة مبناها وأساسُها على الحكمة ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل» (إعلام الموقعين ٣:٣). ويشدد تشديداً خارقاً على مبدأ العدل حتى إنه ليقول: «فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل* وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراتِه في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بَيَّنَ، بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استُخرج بها الحق ومعرفةُ العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد» (نفسه ٤: ٣٧٣).

يقف الشاطبي على رأس أصوليي الفريق الثاني، الفريق النقلي أو النصي، الذي يعلق الأحكام التكليفية والمقاصد الشرعية في جلب المصالح ودرء المفاسد على النص أولاً وآخراً. أما العقل فدوره محدود عنده، وهو منوط بالنص ابتداءً؛ يقول: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركّبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي،

* في الطبعات المتداولة (طبعة المكتبة الأزهرية) وعند جمال الدين عطية في كتابه (تفعيل مقاصد الشريعة): العقل، لكن الأصح وفقاً للسياق: العدل.

والعقل ليس بشارع» (الموافقات ١ :٣٥). ويزيد على ذلك بياناً بالقول: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخرَ العقل فيكونَ تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل» (نفسه ١ : ٨٧ـ٩١). أشعرية صريحة.

هذان هما الوجهان الرئيسان لنظرية المقاصد ـ المقاصد عقليـــة أو المقاصـــد نقلية أو نصية ـ التي أثارت اهتمام الفقه الإصلاحي الإسلامي المعاصر على نحو حَفَزَ بعض المفكرين المسلمين على «بعث» هذه النظرية والاجتهاد في تطويرها والزيادة في «كليات» مقاصدها وتفعيل هذه المقاصد قصداً إلى مزيد من الاستجابة لمتطلبات العصر.

لكن السؤال الذي لم يعرض له هؤلاء المفكرون الفقهاء ـ وهو سؤال حالي جوهري ـ هو التالي: ألا تفتح نظرية المقاصد هذه باباً حقيقياً للتواصل مع نزعة العصر الهَجوم؟ أعني مع العلمانية الضاربة في الليبرالية، بحيث يصبح مذهب الفقهاء المسلمين الأتراك وغيرهم في الكلام على «علمانية إسلامية» مذهباً «معقولا» لـ «التصالح» والتوافق مع الزمن الحالي وللكلام، مع أليف جينار، على «حداثة الإسلام»، وللخروج من عنق زجاجة التصور المغلق للعقيدة والفعل والتاريخ!

لا شك في أن «العلمانية المتصلبة»، علمانية الفصل الراديكالي على الطريقة الفرنسية والكمالية، تستعصي على «المصالحة» مع الدين، وهي تبدي أعراضاً «عصابية» قبالة متعلقات الدين ورموزه ـ وأظهر الأمثلة على ذلك في السنوات الأخيرة حظر الحجاب في الفضاء العام في فرنسا، وحظر بناء المآذن في سويسرا، حيث تخرج العلمانية المتصلبة على أخص مبادئها، الحرية، وتنقض نفسها قبالة الخوف أو النفور من رموز الدين الإسلامي معلنة بذلك عن رفض صريح لمقصد «حفظ الدين»، برغم قبولها بجملة مقاصد الدين الأخرى، في سياق نظامها الاجتماعي ـ الثقافي ـ السياسي الخاص بطبيعة الحال. لذا كان الامتثال لهذا الضرب من العلمانية، أعني «علمانية الفصل» الجذرية مبايناً بل مضاداً لمبدأ الأخذ والقبول بعلمانية قابلة لأن توصف بـ «الإسلامية»، حتى ولو أتاحت الحرية العلمانية لمظاهر أخرى من الحياة

الدينية أن تعبر عن نفسها في المجتمع. ومن المؤكد أن الترافع والإقصاء سيبلغان أقصى مداهما إن فهم (أهل الدين) أن المقصود بـ «حفظ الدين»، من المقاصد، التطبيق الفعلي المادي المشخص الظاهري لأحكام الشريعة الإسلامية وبخاصة ما يتعلق بالحدود والمساواة ومطلق الحرية في مجمل شؤون المجتمع والدولة. فالموقف العلماني هنا بيّن ولا يحتمل أية مراجعة أو تساهل أو تأويل. والحقيقة أن هذا الوجه يصدق أيضاً على علمانية الحياد.

بتعبير آخر قد يمكن التسليم بأن ثمة مبدأ أساسياً مشتركاً بين ما هو مقاصديّ «إسلامي» وبين ما هو «علماني» متصلب، هو مبدأ رعاية المصلحة، من جهة أن هذه العلمانية نفسها تطلب هي أيضاً تحقيق منفعة المواطن والخير العام - إن كانت متعلقة بليبرالية اجتماعية في حقيقة الأمر - إلا أن دخول مقصد «حفظ الدين» في نظرية المقاصد - سواءٌ أكان المعنى احترام الدين ورعاية مصالحه أم مطلق تطبيق أحكام الشريعة - يحول بكل تأكيد في هذا السياق دون قيام علمانية يمكن وصفها بالإسلامية.

هل يستقيم هذا الوصف حين يتعلق الأمر بعلمانية الحياد؟

وهل يمكن أن ينجم ههنا «اعتراف متبادل» يأذن بالجمع بين حدي المصطلح: علمانية وإسلامية؟

أجاب حداثيو (العدالة والتنمية) بـ (نعم). وتوسلوا لذلك بإعادة قراءة (النصوص الدينية) وتوجيهها لتفضي إلى هذا المعنى، على ما أبانت عنه (أليف جينار)، ومثلما عَرَضنا في بداية هذا القول. وكذلك فعل من قبلهم جميع الذين قرأوا (النصوص) قراءة تأويلية. وقد نستطيع أن نقدّر الآن، في ضوء التحليلات التي سُقتها أن الجمع بين حديّ المصطلح والكلام على «علمانية إسلامية» هو أمر يمكن أن يكون له ما يسّوغه عند القائلين به، لكن في الحدود التالية:

١. ما يؤكده فقهاء المقاصد العقليون الذاهبون إلى أن (العقل) هو أساس المقاصد

الشرعية وأن ما يقره العقل الصريح يوافق قصود الشارع. وهذا المذهب الذي لا يقبله «النصيّون»، يسير مع الأصل الأبستيمولوجي للعلمانية إلى منتصف الطريق على الأقل، وقد يتابع عند بعضهم السير معه إلى نهاية الطريق.

٢. أن بناء الشرع على مبدأ المصلحة ـ أي تحصيل المنفعة ودفع المفسدة، وفقاً لقيمة (العدل) ـ وأنه حيثما ظهرت أمارات العدل والرحمة والحكمة فثم شرع الله، يأذن بقيام «مصالحة» حقيقية بين المسلمين وبين «علمانية حيادية» توجه نظاماً اجتماعياً سياسياً يقيم القسط والعدل والرحمة بين المواطنين، ويرعى مصالحهم، ويراعي متعلقات دينهم.

٣. أن العلمانية «بما هي حياد» تحترم العقائد الدينية ولا تميز بين أتباع الديانات ويمكن لها أن تدعم المؤسسات التربوية والاجتماعية الدينية، معنوياً ومادياً ـ وهو ما تنكره «علمانية الفصل». وهي لا تقبل بإلحاق الإساءة والضرر بالدين ومتعلقاته، أي إن قوانينها تحمي وتحفظ حياة الدين في المجتمع في حدود القانون بطبيعة الحال، وجرياً مع آمِر حقوق الإنسان.

٤. أن فهماً لدين الإسلام لا يعتمد مبدأ «الانفصال» أو «الصدام» أو «المجابهة»، ويتمثل طريق العدل والإنصاف والمصلحة والرحمة في الأمور الدنيوية، يمكن أن يحقق حالة من «المصالحة» والعيش الآمن مع «علمانية الحياد». وفي هذه الحالة لا يكون مصطلح (العلمانية الإسلامية) مصطلحاً ينقض آخرُه أوّلَه.

٥. أن فهماً للإسلام قائماً على مبدأ (الحاكمية)، وفق مذهب أبي الأعلى المودودي وسيد قطب والحركات الدينية المتصلبة، لا يأذن بالسير على هذه الطريق، وهو لن يولد إلا علاقات تقابلية صدامية مع الدولة والمجتمع و(الآخرين) من شأنها أن تحمل مخاطر حقيقية لمقصد «حفظ الدين» في المجتمع والتاريخ، وخرقاً صريحاً لمبدأ علمانية الحياد نفسه.

٦. أن تكون الغاية من مقصد «حفظ الدين» هي ضمان الشروط الضرورية من أجل ممارسة حياة دينية طبيعية آمنة، واستمرار وجود الدين واجتناب مفسدة إلحاق الضرر به وإظهار العداء له، لا أن يكون القصد هو إلزام الدولة العلمانية الحيادية بتطبيق أحكامه

بالضرورة، وإخراجها من حظيرة الدين إن هي وضعت أحكامه بين قوسين، أو لم تأخذ بها جملة وتفصيلاً.

٧. إذا كانت علمانية الحياد لا تقصد في غاية الأمر إلا بناء مجتمع سياسي قائم على مبادئ وقيم ومعايير «إنسانية» خالصة تتجسد واقعياً في الحرية والمساواة والعدالة والكرامة والحكم التمثيلي وطلب الخير العام والاعتراف بجملة حقوق الإنسان وإنفاذها، فإن من شأن «قراءة إنسانية»، عقلية، تأويلية، للنصوص الدينية، أن تأذن بأن توجه المجتمعَ منظومةٌ فكرية وعملية يتضافر فيها العقل المصلحي المقاصدي والعقل العلماني الحيادي، فتجد القيم العقلية الإنسانية العليا في هذا السياق مكانتها المناسب وحقوقها. وقد يعزز هذا المذهب ويعضده ما جنح إليه اجتهاد عبد الرزاق السنهوري في مسألة العلاقة بين الشريعة وبين القانون المدني، من الدعوة إلى أن تكون الشريعة مصدراً من مصادر القانون. في حدود هذا التصور وتأسيساً على منطق «العقل المصلحي»، قد تكون الطريق إلى معنى (العلمانية الإسلامية) طريقاً سالكة، من شأنها، عند الآخذين بها، أن تأذن بحفظ دين الإسلام في عملية التطور التاريخية والكونية وتحول دون أن يجد نفسه، فيها، متجاوَزَاً وأنه ينتمي إلى صِوان الماضي فحسب.

ومع ذلك فلا مفر من الاعتراف بأن المخزون النفسي والمفهومي لهذا المصطلح يبدو ثقيلاً في ذاته وثقيلاً على أنفس أهل كل حد من حديه ـ الحد الإسلامي والحد العلماني ـ إذ كل واحد يتعلق بنقاء حده وبخصوصية حقله الدلالي؛ لذا كان الأجدى والأنجع هو أن نذهب إلى الكلام على «علمانية موافقة للإسلام» أو «إسلام متصالح مع العلمانية» بدلاً من الكلام على «علمانية إسلامية» أو «إسلام علماني»! وحينذاك قد يمكن القول إن التعبير ليس مما ينقض آخرُه أوّلَه!

ومثلما كانت الحال عليه في كل الأزمنة فإن عصراً آخر قابلاً، ذا نزعة مغايرة، يمكن أن يدفع إلى اجتهادات أخرى وأن يُلزم أهله بخيارات مباينة في الفهم وفي الفعل.

منظومة البحث العلمي والإبداع في الوطن العربي

د. معين حمزة *

طلب مني أن أتقدم بمداخلة حول أوضاع البحث العلمي وآفاقها في العالم العربي بناءً على الدراسات الأخيرة التي نشرت حول هذا الموضوع. وبداية أحب أن أعتمد اللاءات الثلاث وهي: اللاء الأولى: لن أعتمد سياسة جلد النفس بأن أقول لكم أن البحث العلمي يمر بأوضاع سيئة، وبأن لا أمل في الوطن العربي. اللاء الثانية: أنني وبكل موضوعية أعجز عن أقدم كلمة مسلسل، «ينبغيات»، فأنا لست من المحاضرين الذين يختمون محاضرتهم بمسلسل وبمعزوفة بما ينبغي القيام به، لأن هذه المعزوفة لن تعطي جدوى في كل المراحل السابقة.

اللاء الثالثة: أنني سأعرض مداخلتي بموضوعية شديدة إذا ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

ـ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٢٢/ ٣/ ٢٠١٠.

* الأمين العام ـ المجلس الوطني للبحوث العلمية ـ لبنان .

منذ ثلاث سنوات عندما أطلقت مؤسسة محمد بن راشد مشروعها الطموح: عشرة مليارات دولار لدعم المعرفة، وكان المشروع الأول الذي طُرح هو وضع تقرير دوري حول المعرفة العربية، وكان للبحث العلمي جزء من هذا التقرير لحسن الحظ وقد تشرّفت بالمشاركة في التقرير خاصة حول موضوع البحث العلمي.

عندما نتكلّم عن البحث العلمي أصبح متداولاً بأن الإبداع أو الابتكار هما الهدف الأساسي لهذا البحث ، فالبحث لا يمكن أن يكتفي بإطاره الأكاديمي، وإن عملية الإبداع هي عملية معقدة ومترابطة، ومتكاملة في أسس، فنظرية الإبداع تتطلب الجهود في كل القطاعات من الموارد البشرية إلى الموارد المالية وإلى برامج التعليم، وأن الشكل الهرمي هو الشكل المعتمد في كل الدراسات لإبراز كيفية الوصول إلى الإبداع.

الشكل المدرج المثبت في نهاية المحاضرة، هو الشكل المتداول في دراسات البنك الدولي. فالخط الأحمر هو المعدل العربي الذي يربط مؤشر الإبداع بالنسبة للدخل القومي لكل بلد، والخط الأزرق هو خط المعدل العالمي. في هذا الشكل نقطتان: النقطة الأولى أن هناك بعض الدول لديها مؤشر إبداع مرتفع إلا أن الدخل القومي لديها منخفض. إن الدخل القومي ليس سبباً حتمياً للوصول إلى الإبداع ، وأن عدداً من الدول التي تتمتع بإمكانية مالية مرتفعة جداً لم تستطع أن تصل إلى مستوى الخط العالمي، لأن مؤشر الإبداع لا يكتفي بتأمين الموارد المالية. هذه الحالة تنطبق على كثير من الدول التي تتمتع بموارد مالية مرتفعة مثل دول الخليج، والاستثناءات في دول صغيرة مثل لبنان، الأردن ، المغرب، الكويت إلى حد ما والتي استطاعت أن تحقق إنجازات محدودة في الوصول إلى مؤشر إبداع مرتفع بالرغم من الدخل القومي المنخفض.

لا بد من الاعتراف بأننا ما نزال في بداية رحلة الألف ميل من تضافر الجهود وخاصة فيما يتعلّق بالتنسيق بين الإدارات الرسمية والتنسيق بين الإدارات العامة والقطاع الخاص.

ليس هناك من سياسة محددة لدعم البحث العلمي فالسياسة هي عملية ديناميكية وهي نتاج تحليلات يشترك فيها كل المستفيدين.

إن الأسس الضرورية لانتهاج سياسة في هذا المجال تقتضي أن لا تهبط علينا تلك السياسة من خلال برامج الأمم المتحدة أو البنك الدولي، ذلك أنهم يعرضون سياسات شبه جاهزة مع بعض التنقيح ، ومثل هذه السياسات لا جدوى منها لأن أول نتائجها توضع في خزائن لا نستفيد منها .

السياسات الحقيقية هي التي تنبع من حاجة الناس ، فمن يطبق السياسة يجب أن يكون مسهماً أساسياً في وضعها. وهناك بعض الإنجازات في الكويت، الإمارات، مصر، لبنان، الأردن، المغرب، وهي نتاج مشاركة قطاعات المجتمع.

إن الحديث السياسي في العالم العربي عن سياسات العلوم هو حديث العهد ، وبخاصة في المؤتمرات العربية، مع العلم أنه ليس هناك اجتماع للاتحاد الأوروبي لا تكون البحوث والتنمية محوراً أساسياً في كل بنوده، حتى في المعارك الانتخابية، وحتى في بيانات السياسيين على أي مستوى كان. هذا الحديث ملازم لحركة المجتمع وديناميكيته. أما الحديث عن سياسات العلوم في مؤتمرات القمة العربية فلم يجر تناوله إلا منذ سنتين ، إذ بدأت مؤتمرات القمة تتحدث عن ضرورة زيادة موازنة البحوث إلى ٢,٥٪ بالمئة خلال العشر سنوات القادمة وتطوير مراكز البحوث العربية، وإدخال التكنولوجيا في البحوث، وإعطاء الفرص للتنمية، ولأكبر عدد من الباحثين العرب وكان هذا حدث في آخر مؤتمر عربي في الرياض.

يهتم عدد كبير من الدول العربية بوضع سياسة وطنية ، ليست فقط لأهميتها في تنسيق الجهود البحثية من خلال الجامعات والمراكز، ولكن هذه السياسات ضرورية لاستقطاب التمويل الخارجي. وعندما يأتي التمويلَ ا لخارجي من أي منظمة فإن أول سؤال يطرح : ما هي سياستكم في بحوث الحياة ؟ وما هي سياستكم في علوم الاجتماع؟ فإذا لم يكن هناك من سياسة وطنية ، يعتمدها المجتمع، وتقرّها الحكومة فإننا نبقى عاجزين عن الإجابة، ونبقى في موقف ضعيف لاستقطاب التمويل الخارجي.

ومن الدول العربية التي وضعت سياسات تبنتها الحكومات قبل خمس سنوات : لبنان، السعودية، الأردن ، تونس، المغرب، قطر، الإمارات العربية المتحدة ولكن مع التفاوت

الكبير. فبعض السياسات قررت أن الكلفة هي ١٢ مليار دولار بينما دول أخرى قررت في سياسة بنفس الكفاءة العلمية بمبالغ لم تصل إلى مئة ألف دولار. إن التعاون مع الخبراء الأجانب مفيد ولكن ليس بطريقة استئجار الخبرات الأجنبية لوضع السياسة وإنزالها بالمظلة على المؤسسات الوطنية.

لا بد من الاعتراف بأن البحث العلمي مرتبط بشكل أساسي وجذري وعضوي بالتعليم العالي، فإذا كان الهدف جودة البحث العلمي في العالم العربي فلا يمكن أن يكون ذلك منفصلاً عن جودة التعليم العالي.

صدر منذ أسبوعين تقرير شنغهاي لعام ٢٠٠٩ وفيه المعايير التي يعتمدها لتصنيف أول ٥٠٠ جامعة في العالم.

إذا اتبعنا هذه المعايير نرى أن ١٠٪ تتعلق بجودة التعليم، ٢٠٪ بحصول هيئة التدريس على جوائز نوبل وهي ليست لآلية التعليم ومنهج التعليم بل هي للبحث العلمي، التقدير العلمي الممكن للباحثين ٢٠٪، أصحاب البحوث المنشورة ٢٠٪. ومن هذه المعايير المعتمدة لتصنيف الجامعات هناك ٨٠٪ مرتبطة بجهود وكفاءة البحث العلمي في هذه الجامعات.

إذا أخذنا آخر تقرير لشنغهاي في الجامعات المئة الأفضل نجد أن الدول العربية غير موجودة، وهناك ٩٠٪ من الاتحاد الأوروبي وأمريكا. وإذا أخذنا بنسبة الجامعات الـ(٥٠٠) الأفضل فإننا لا نرى وللأسف الدول العربية إلا ٢ , ٠٪ موجودة في السعودية، وهي جامعة واحدة، وأعتقد أن هذا الرقم يدل على تراجع الجامعات العربية، وتراجع جامعات عريقة، مثل جامعة القاهرة، التي كانت في المرتبة (٣٦٥) ثم اختفت عن اللائحة.

حتى الجامعات الفرنسية التي نرسل أبناءنا إليها تراجعت كثيراً في هذا التقرير، ولم يعد من الجامعات الفرنسية، إلا جامعة واحدة (البولتكنيك).

أحببت أن أشير إلى هذا التصنيف عن أهمية التعليم العالي في بناء منظومة البحث العلمي، لأستنتج أنه لا يمكن أن نغفل أهمية الجامعات إذا كنا نسعى لمنظومة متكاملة للبحث العلمي.

وفي تصنيفات غربية معتمدة في البنك الدولي وفي الاتحاد الأوروبي حول كفاءة النوعية لمراكز البحوث العربية نجد ، مثلاً، قطر في المركز ٣٠، تونس ٤٢، وهي مبنية على موارد بشرية تونسية وليست موارد تأتي من الخارج. الأردن في المركز ٥١ وهو المركز الثالث بالنسبة للدول العربية.

بالنسبة لمصر وهي دولة تحوي أكبر كتلة حرجة من العلميين ومراكز البحوث نرى أن جودة البحوث العلمية المصرية، تراجعت من رتبة (٩٦) إلى (١٣٤) وهذا تأخر شديد الأسف، فرتبتها العاشرة بالرغم من أنها تحوي أكبر حجم من الباحثين (تسعة آلاف باحث بالعلوم الزراعية والغذاء في المراكز المصرية).

وفيما يخص الباحثين في العالم العربي، فمشكلة «احتساب عدد الباحثين» هي معضلة سياسية، واجتماعية، وثقافية . كيف نحتسب عدد الباحثين؟ ففي عدة مراجع يبدو أن أعداد الباحثين بالنسبة ١٣٤ دولة تحافظ على نفس الترتيب الذي شاهدناه سابقاً في نوعية جودة مراكز البحث، مثلاً الأردن تأتي في المرتبة الخامسة بعدما كانت في الثالثة

وتعدّ مصر الأفضل من حيث عدد الباحثين ولكن ليست بنوعية مراكز البحث. أما فيما يتصل بدور المرأة التي تشكل نسبة ٥٠٪ من المجتمع، فإنها مرتفعة في الكويت ومصر إلى ٤٠٪ من الباحثين، وفي الجزائر وقطر ولبنان ٣٠٪، في المغرب والأردن ٢٠٪. وهذه النسبة تدل على أن السيدات العربيات لديهن دور مميز على صعيد البحث العلمي، وهناك ظاهرة تميز الباحثين خارج أوطانهم ، أي أن الإبداع يبرز داخل الوطن.

السؤال الذي يطرح في المجتمع وفي الدول التي لديها موارد مالية هو لماذا نستثمر في البحث والتطوير؟ هل يمكن أن نستغني عن الاستثمار ونتعامل مع البحث والتطوير كما نتعامل مع الموبايل الذي نشتريه من السوق ونكتفي بذلك.

إن البحث والتطوير هما جزء من منظومة متكاملة، والاستثمار فيها يؤدي إلى نتائج، وهذه النتائج تؤدي إلى قيام مؤسسات مباشرة لها انعكاسات على أعمال تطوير رجال الأعمال وتطوير التنمية وتأمين القيمة المضافة، أي أن الهدف الأساسي، (مستوى المعيشة)

يكون أفضل، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بالاعتماد على نواتج البحوث.

كيف يمول العالم العربي بحوثه؟ الأرقام هنا متضاربة لأنها تحسب أحياناً بالنسبة للدخل القومي وأحياناً بالنسبة للموازنة العامة وأحياناً بالنسبة للدخل القومي الذي لا تدخل ضمنه موارد النفط. أي أن العملية معقدة وليست سهلة . ولكن ما يصرف على البحث العلمي في العالم العربي لا يتجاوز في مجمله ٢٪ من الدخل، وذلك قياساً على ١٤ دولة عربية وهي المغرب، الجزائر، تونس، مصر، الأردن، لبنان ، الكويت، الإمارات، قطر، لبنان ، سوريا، السعودية باستثناء الصومال وموريتانيا، في هذه الدول نسبة معدل التمويل لا تتجاوز ٢٪ من الدخل القومي لهذه الدول الذي يعادل ملياري دولار في السنة، وعندما يجري اقتسام هذا المبلغ على ٢٠٠ مليون مواطن تصبح النسبة ١٠٪ دولار لكل مواطن عربي تمويلاً للبحث العلمي ، وهذا الرقم يعاني من إشكالية ، لأن جزءاً كبيراً يصرف على الشؤون الإدارية، وجزء أقل يبقى لتمويل البحوث التي تؤدي إلى الإبداع والتطوير.

لقد انتهجت بعض الدول العربية سياسات محددة لتطوير التمويل، فعندما أنشئ المجلس الوطني للبحوث العلمية في لبنان عام ١٩٦٢ ورد في مشروع القانون أن لا تقل موازنته عن (١٪) من الموازنة العامة، وقد طُبّق هذا مرتين ثم استبدل بعبارة أن لا تزيد موازنته عن ١٪ .

وتبلغ موازنة البحث العلمي في قطر ٨, ٢٪ من الموازنة العامة، وقد صدر قانون بهذا الشأن، إلاّ أن العمل به قد علّق ذلك . أما تونس فإنها تقول أنها وصلت إلى ٨, ١٪ ولكن التدقيق في الأرقام يقول ١٪ . ومصر وصلت ٦, ٠٪ وجزء كبير يأتي من الدعم الخارجي وخاصة المشاريع الأمريكية. والمغرب ما زال في حدود ٣, ٠٪ ، أما في الجزائر فالوضع صعب للأسف، أما في الكويت، فهناك ما يشبه التخمة؛ فهناك قرار أميري منذ عشرين سنة عندما تم إنشاء مؤسسة الكويت للتقدم العلمي حيث جرى إلزام الشركات بتوجيه ٢٪ من أرباحها للمؤسسة، فكل الشركات في الكويت تدفع هذه النسبة لمؤسسة الكويت للتقدم العلمي، للبحوث العلمية.

وعندما كبرت الشركات وكثرت المبالغ اضطروا لتخفيضها لتصبح ١٪ من أرباح الشركات.

الشراكة مع القطاع الخاص

إن ٩٠ ـ ٩٥٪ من البحوث في كل الدول العربية يأتي من الدولة ومن الحكومة، بينما معايير جودة البحث في كل الدول الأوربية والأمريكية هي استقطاب التمويل من القطاع الخاص وليس من القطاع الحكومي، وعندما تزيد نسبة التمويل من القطاع الخاص فهذا يعدّ مؤشراً على جودة البحث وعلى منظومة البحث والتطوير.

ومساهمة القطاع الخاص في تمويل البحوث، تختلف من دولة لأخرى؛ ففي حين أن الدول المتقدمة لا تزيد فيها مساهمة الحكومة عن ٤٠٪ فهي تعتمد على ٦٠٪ على القطاع الخاص، حتى أن الولايات المتحدة الأمريكية واليابان لا تتعدى مساهمة الحكومة فيها ٢٠٪ وبينما ٨٠٪ تأتي من القطاع الخاص.

أما في العالم العربي فهناك موارد تصرف لدعم البحوث العسكرية وهذه الأرقام غير معلنة، هناك مبالغ كبيرة جداً تصرف على أنظمة قواعد المعلومات وعلى تطوير الخبرات في أجهزة الأمن لأسباب أمنية ومكافحة الإرهاب. وهذا مؤشر على أن حصة تصرف خارج إطار المشاريع العلمية للتنمية كما يتم في مؤسساتنا المتواضعة وهي تدفع في نطاق الإنتاج العسكري، ولدي بعض الأرقام لدول فقيرة جداً تصرف على البحوث العسكرية أكثر مما تصرف على البحوث الأخرى.

إن أحد أهم نواتج البحوث العلمية وهي براءة الاختراع وهذه غير موجودة على مساحات براءات الاختراع في العالم العربي. وبخلاف السعودية والكويت ومصر والأردن فإن نسبة براءات الاختراع غير موجودة في هذا المنتج.

إن ما يصرف على البحث العلمي، كما ذكرت سابقاً، نسبته ١٠ دولارات بينما يصل في

دولة ماليزيا إلى ٣٣ دولاراً، وإيرلندا ٥٧٥ دولاراً.

منذ بدايات الثمانينيات تبلور وعي لدى الدول الناشئة، وخاصة الدول الآسيوية بهذا الخصوص، ففي الصين سجل أكبر ارتفاع وأكبر زيادة في نسبة المقالات العلمية من سنة ١٩٦٠ حتى ٢٠٠٥.

في الشكل (لاحقاً) يبيّن الخط الأعلى تطوّر عدد المنشورات العلمية في الولايات المتحدة الأمريكية والخط الأسفل (تصاعد الاتجاه) والذي يقترب من مستوى خط الولايات الأمريكية بينما هو خط المنشورات العلمية الصادرة عن دولة مثل الصين وهي الدولة الثانية أو الثالثة بعدد المنشورات العلمية التي تقترب بنتاجها العلمي وتنافس وتزاحم مثيله في دول الاتحاد الأوروبي مجتمعة.

أنهي الآن باللاءات الثلاث:

وهي أن لا أفق للتعليم العالي إلا إذا بني على البحث العلمي، البحث والتعليم لأجل البحث.

اللاء الثانية: البحث العلمي ليس ترفاً، لا يمكن أن نقول بأن الآخرين يبحثون، ونحن لنا القدرة لشراء هذه التكنولوجيا وننتظر أن ينخفض سعرها ونقوم باستغلالها.

اللاء الثالثة، ليس هناك من قيمة مضافة لأي خدمة ولأي سلعة منتجة إلا إذا بنيت على نواتج البحث العلمي.

منظومة البحث العلمي والابداع في الوطن العربي

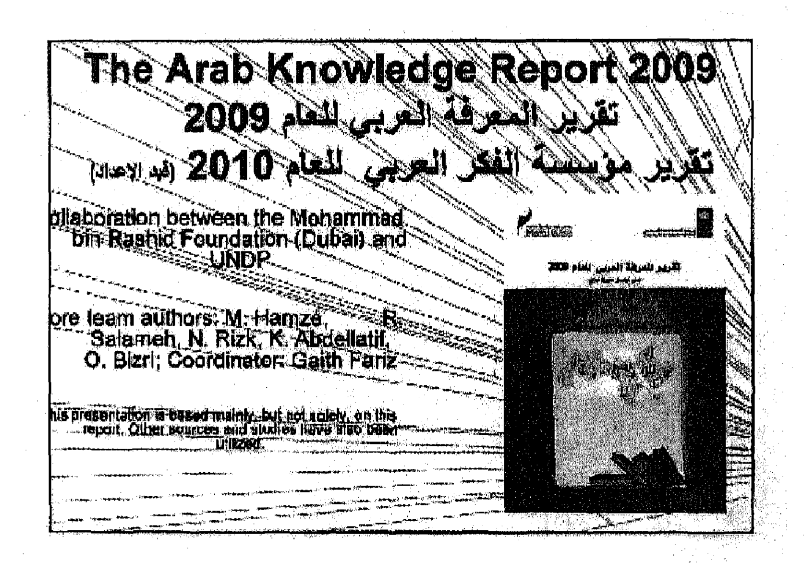
Scientific Research and Innovation Systems in the Arab World

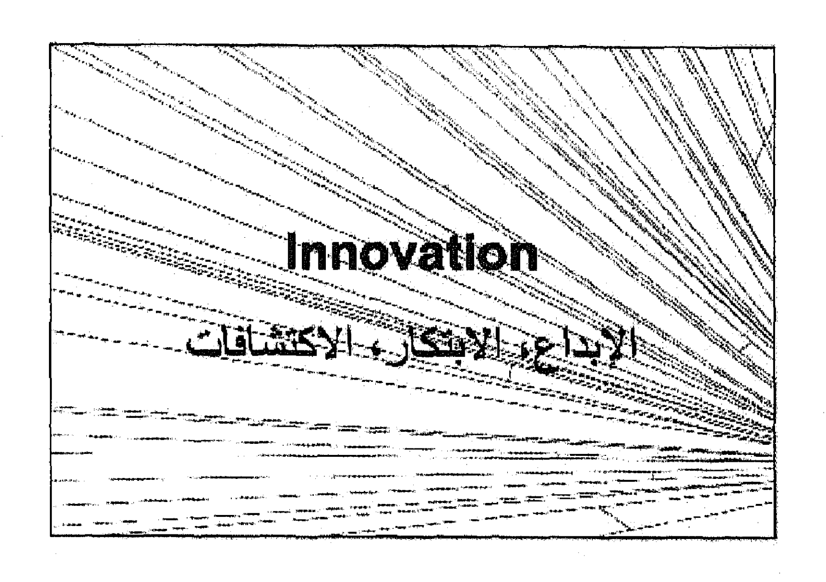
Mouin Hamzé
Secretary General
National Council for Scientific Research (CNRS, Lebanon)

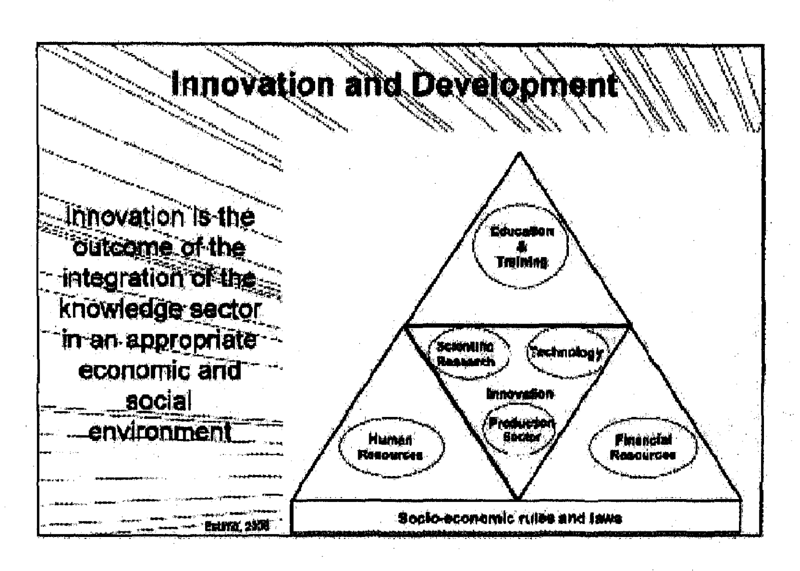
منتدى عبد الحميد شومان الثقافي

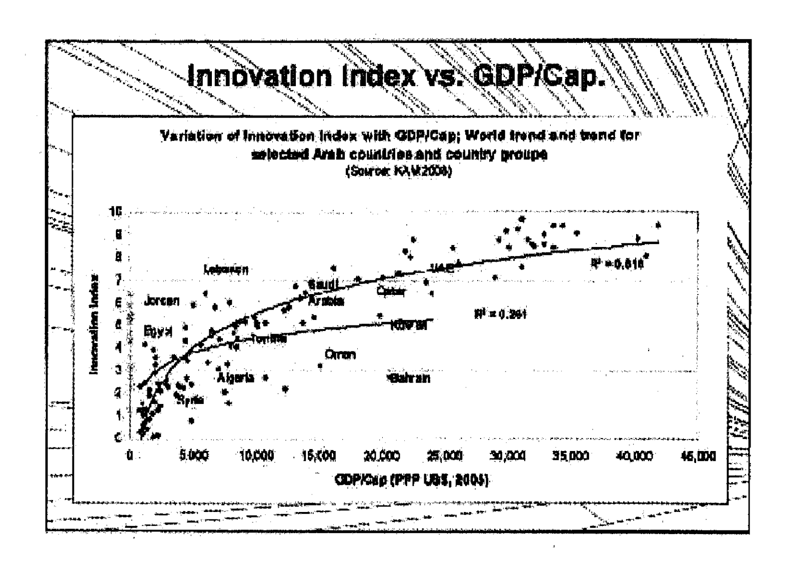
Abdul Hameed Shoman Foundation: Cultural forum

Amman, Jordan: March 21, 2010




Innovation
الإبداع، الابتكار، الاكتشافات


Innovation and Development
Innovation is the outcome of the integration of the knowledge sector in an appropriate economic and social environment
Education & Training
Scientific Research
Technology
Innovation
Production Sector
Human Resources
Financial Resources
Socio-economic rules and laws



The Correlation Between Gross Domestic Product and Innovation

- Despite the high GDP in oil-producing Arab countries, their ranking on the innovation and scientific research index remains low in comparison to other Arab countries with lower incomes but which are more productive with regard to research and innovation.

State of innovation, Recent Initiatives and Tasks Ahead ...

Many countries in the region have recently:

- Formulated vision documents, including ambitious sections with regard to science, technology and innovation;
- Sought to considerably increase STI spending;
- Established new institutional forms that are more conducive to R&D and innovation: science and technology parks, venture funds, etc.;
- Embarked on collaborative R&D programs, both regional and international.

المبادرات الرائدة واعدة، ولكنها ما تزال في بداية رحلة الألف ميل.

Science and Technology Policies

- ❑ Science and technology policies require cultural, social, and economic environments
- ❑ Science and technology policies are important in facing the challenges of unemployment among youth, human capital flight, and the increasing drain of natural and financial resources

لا تنمية مستدامة للموارد البشرية والطبيعية خارج سياسات البحث العلمي.

STI Prerequisites

- Attention to the development of national statistics agencies
- Strengthening the role of the private sector and providing appropriate economic and environmental legislation
- Raising the human capacity within the framework of the Millennium Development Goals
- Expanding the scope of empowerment of women and youth and increasing their work opportunities.

البحث والابداع متلازمان ولا جدوى لسياسات خارج
امكانيات وتطلعات المجتمع وتكافؤ الفرص

STI in Arab World

Plan approved at the Damascus (2008) and Riyadh (2009) Arab summits

- Funding scientific research budgets: up to 2.5% in 10 years
- Strengthening ties between Arab research centres;
- Indigenizing modern technologies;
- Making optimal use of the skills of Arab scientists.

حديث البحث العلمي العربي...
"حديث" في المنظومة السياسية العربية

Arab Strategies

- National research vision tied to development issues in Lebanon, Saudi Arabia, Jordan, Tunisia, Morocco, Qatar, and UAE.
- Most have adopted orientations that respond to the needs of food and water security, sustainable development, quality control and technological development.
- Strategies aim to support innovation and improve competitiveness in sectors such as the petrochemical, communications, information technology, renewable energy, public health, epidemic control, nanotechnology.

الأولويات واحدة، و السياسات عديدة و الإمكانيات متفاوتة

مقومات وأسس وأوزان التقييم للجامعات ال 500 الأفضل عالميا

المعيار	المؤشر	الوزن
جودة التعليم	حصول الخريجين على جوائز عالمية مثل نوبل و غيرها	10
مستوى هيئة التدريس	حصول هيئة التدريس على جوائز عالمية مثل نوبل و غيرها	20
	النشر العلمي المحكم للباحثين في 21 حقل من حقول المعرفة	20
الإنتاج البحثي	الأبحاث المنشورة في مجلة العلوم و الطبيعة	20
	الأبحاث المنشورة و المسجلة في سجل الأبحاث المحكمة	20
الأداء	أداء المعهد الأكاديمي	10
الإجمالي		100

تقرير [illegible] عن أفضل 500 جامعة في العالم من عام 2009
التقدم العلمي العدد 68 [illegible] 2010

نسب توزيع الجامعات الأفضل حسب الدولة ونسبة دخلها وسكانها

الإقليم	نسبة الجامعات من الـ100 الأفضل	نسبة الجامعات من الـ500 الأفضل	نسبة الدخل القومي من الدخل العالمي	نسبة عدد السكان من سكان العالم
آسيا و الباسيفيك				
اليابان	5	6.2	8.2	1.9
روسيا	1	0.4	2.7	2.1
الصين	—	6	6.4	19.8
الهند	—	0.4	2	17
كوريا الجنوبية	—	1.8	1.6	0.7
سنغافورة	—	0.4	0.3	0.1
استراليا	0.3	3.4	1.7	0.3
نيوزيلندا	—	1	0.2	0.1
ايران	—	0.2	0.6	1.1
المملكة السعودية	—	0.2	0.8	0.4
تركيا	—	0.2	1.3	1.1
اسرائيل	1	1.4	0.3	0.1
الإجمالي	7.3	21.6	26	44.7
افريقيا				
جنوب افريقيا	—	0.6	0.5	0.7
الإجمالي	—	0.6	0.5	0.7
الاتحاد الأوروبي وأمريكا	90	76.1	58.9	13.6
الإجمالي العام	97.3	100	88.9	62.83

تقرير شنغهاي عن أفضل 300 جامعة في العالم عن عام 2009

التقدم العلمي العدد 71 شباط 2010

The Quality of Arab research Institutions

التصنيف غربي والإمكانيات محلية!

Country	The quality of Arab research institutions: Rank among 134 countries	Rank among Arab countries
Qatar	[illegible]	1
Tunisia	[illegible]	2
Jordan	[illegible]	3
Saudi Arabia	[illegible]	4
Kuwait	[illegible]	5
Oman	[illegible]	6
UAE	[illegible]	7
Syria	[illegible]	8
Morocco	[illegible]	9
Egypt	[illegible]	10
Bahrain	[illegible]	11
[illegible]	[illegible]	12

Researchers in the Arab Region

Country	Researchers per million inhabitants		Availability of researchers (out of 134 countries), World Economic Forum, 2008
	[illegible]	[illegible]	
Tunisia	[illegible]	1013	10
Algeria	170	..	41
Egypt	..	..	47
Morocco	[illegible]	782	60
Jordan	[illegible]	1927	39
Kuwait	..	69	52
Libya	..	361	48
Syria	..	29	40
Saudi Arabia	..	..	43
Qatar	..	1200	53
UAE	..	..	72
Oman	..	..	95
Bahrain	..	..	94
Iraq	..	..	..
Lebanon	200	..	..
Sudan	..	263	..
Comoros, Palestine, Yemen	..	..	..

نسبة الباحثون العرب تحت خط الفقر العلمي

Arab Women in Research

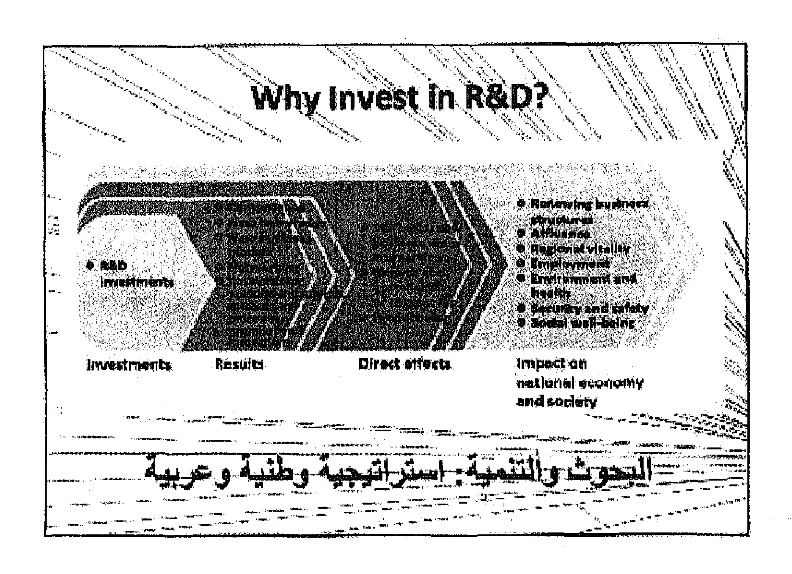
Country	Percentage
Egypt & Kuwait	40 %
Algeria, Qatar & Lebanon	30 %
Morocco & Jordan	20 %

Despite the low percentage of women among scientific researchers, female Arab researchers have excelled globally in numerous fields.

Algerian Asya Jabbar, elected to the French Academy,
Jordanian Huda al-Zughbi, elected to the American Academy of Sciences,
Lebanese Rabab Kraydieh, elected to the Canadian Academy of Science,
Iraqi Zuha' Hadid, who has won global awards
... and many others

The performance of female Arab researchers has also been distinctive in medical and public health research, with females appearing in higher numbers than males in Egypt, Jordan, Morocco, and Oman.

مساواة في الفرص الإبداعية ... في الغرب



Expenditure on Research

التمويل ليس على قدر الحاجة ... والطموحات

Country	Government spending as a percentage of 2005 GDP[1]	Private sector spending [illegible]	Company spending on research (out of 134 countries)[2]
Oman	..	3.6	4[illegible]
Tunisia	1.3	3.8	34
Qatar	..	3.8	36
Saudi Arabia	[illegible]	3.5	42
UAE	..	3.8	50
Morocco	0.75	3.2	80
Egypt	0.2	3.1	67
Kuwait	0.10	3.1	83
Jordan	0.34	3.1	90
Algeria	..	2.8	114
Syria	..	2.7	130
Bahrain	..	2.6	82
Libya	0.7	..	124
Lebanon[3]	0.2	..	..
Sudan	0.5	..	..

Source:
[1] World Bank [illegible] Knowledge Assessment Methodology (KAM), on 10 June 2008
[2] [illegible] Forum, 2008
[3] The National Council for Scientific Research, Lebanon
[illegible]

Partnership with the Private Sector

- Tunisia holds first place among Arab countries, with **spending on research and development** exceeding 1.3 per cent of GDP. Morocco follows, with 0.75 per cent spent on research and development thanks to the allocation of a significant portion of mobile phone revenue and that of some agricultural and industrial production sectors to this end.

  [illegible] **private sector** makes a relatively active contribution to funding research in Oman, Tunisia, Qatar, and Saudi Arabia, with an indicator ranging from 3.5 to 3.9 (with 1 being the lowest and 7 the highest.)

الشراكة مع القطاع الخاص ضمان للجدوى

Expenditure on research and development and percentage contributions from private and public sectors in comparison countries

Country	Spending on research and development (percentage of GDP)	Percentage private sector contributions (percentage of GDP)	Percentage public sector contributions (percentage of GDP)
Sweden	3.73	2.76	0.91
Japan	3.39	2.63	[illegible]
Finland	3.37	2.46	0.91
United States	2.61	1.84	[illegible]
Germany	2.53	[illegible]	0.76
France	2.09	1.34	0.75
European Union (27 countries)	1.84	1.11	0.73
China	1.43	[illegible]	0.41
Spain	1.20	0.61	0.53
Italy	1.09	[illegible]	[illegible]

In contrast, government funding does not exceed 40 per cent in Canada, 30 per cent in the USA, and is less than 20 per cent in Japan.

مساهمة القطاع الخاص: مؤشر على الثقة بالعلميين

Military researchl

تشكل البحوث العسكرية حيزا هاما في منظومة البحث والتطوير والتجارة التنافسية

استنادا الى اليسير من المعلومات المتوافرة، يمكن القول بأن البحوث تنحصر في تطوير الأداء العسكري والتوظيفات المتقدمة لتقانة المعلومات والبحوث الجينية، بهدف المحافظة على الأمن، ومكافحة الجريمة والارهاب والمحافظة على النظام

R&D Expenditure, Quality of Research Institutions and Patenting Activity

Country	Government spending as percentage of GDP(2006)	World ranking in terms of quality of research institutions	Annual average of patents granted during 2002-2006
Tunisia	1.03	36	0.6
Morocco	0.76	78	0.8
Jordan	0.34	59	1.4
Egypt	0.2	90	5.8
Kuwait	0.2	69	3.8
Saudi Arabia	n/a	52	14.8
UAE	n/a	66	4.6
Qatar	n/a	45	0.4
Syria	n/a	89	0.8

براءات الاختراع العربية: تقصير وإدانة!

The annual share per Arab citizen of expenditure on scientific research does not exceed

$10

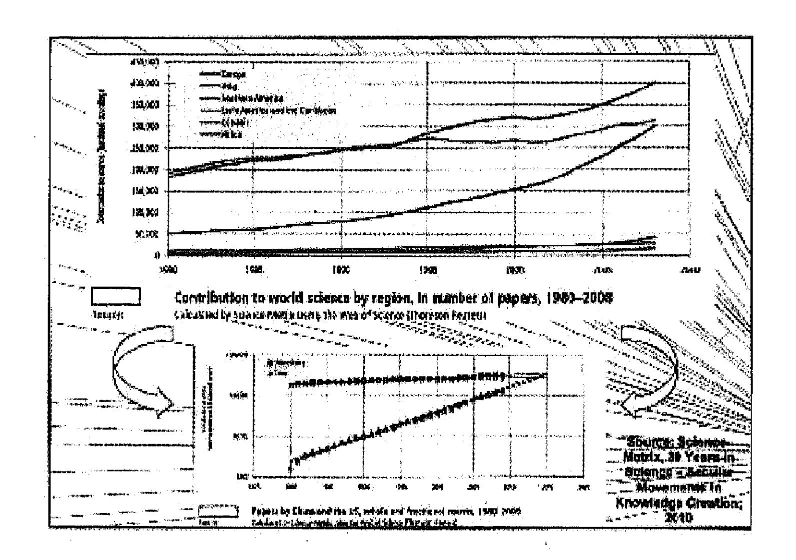
Compared to the Malaysian citizen's annual share of $33. Record levels are spent in small European countries such as Ireland and Finland, where annual expenditures on scientific research per capta reach $575 and $1,304 respectively.

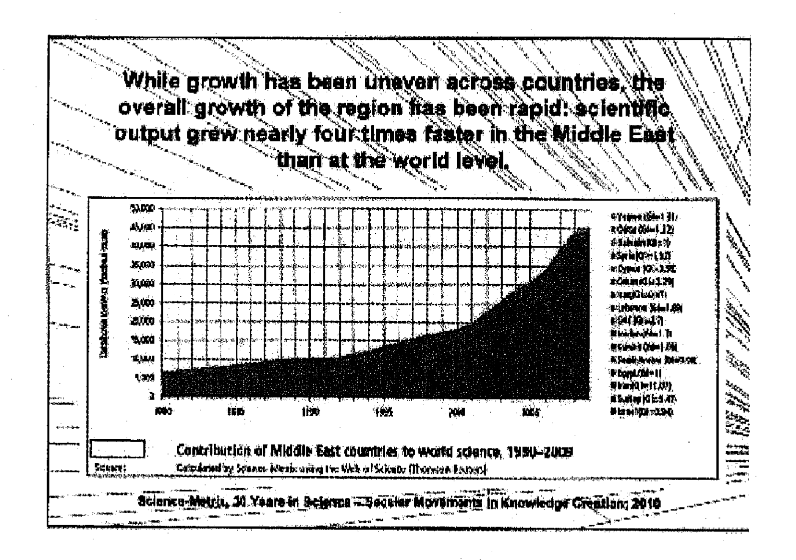
أما مساهمة المواطن العربي في الخليوي، فهي ...

"Increased innovation doesn't have to be about more dollars; it's about how you use them."

[illegible] Profits Down, Spending Steady: The Global Innovation 1000, [illegible] 2009

العجز في استثمار الموارد: تقاليد مشرقية ومغربية


Contribution to world science by region, in number of papers, 1980–2008
Source: Science-Metrix, 30 Years in Science – Secular Movements in Knowledge Creation; 2010


While growth has been uneven across countries, the overall growth of the region has been rapid: scientific output grew nearly four times faster in the Middle East than at the world level.
Contribution of Middle East countries to world science, 1980–2008
Science-Metrix, 30 Years in Science – Secular Movements in Knowledge Creation; 2010

Bibliometric Indicators

Advantage :

- Representative of the actual production of the scientists, not 'manipulated' data by the public authorities.

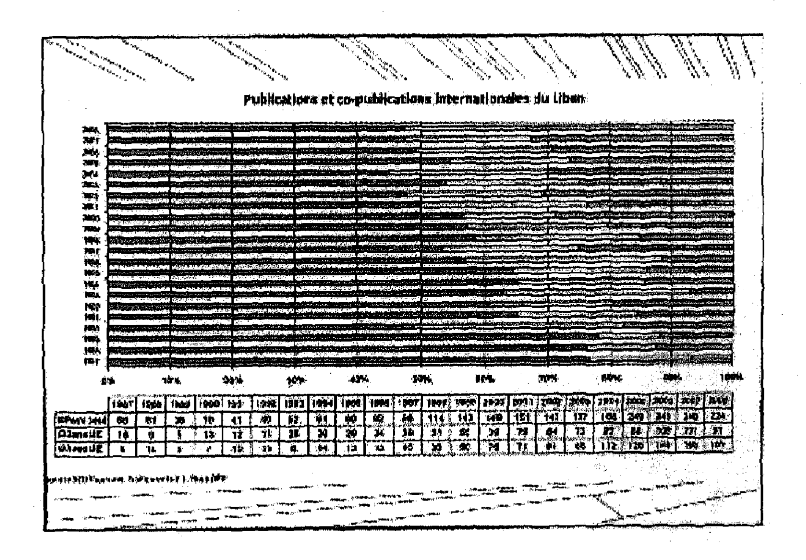
Disadvantages :

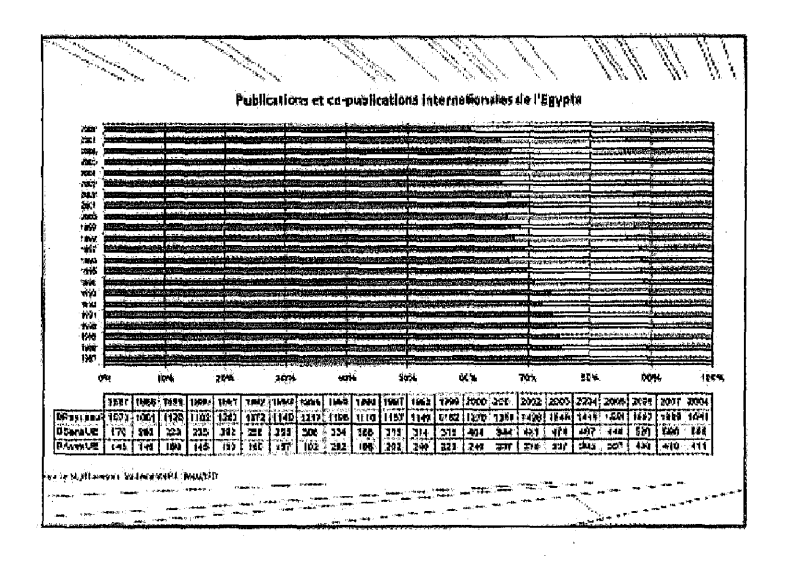
- It supposes all research programmes are in equal position → need for the sociological analysis.
- It is tied to the databases coverage and choices.

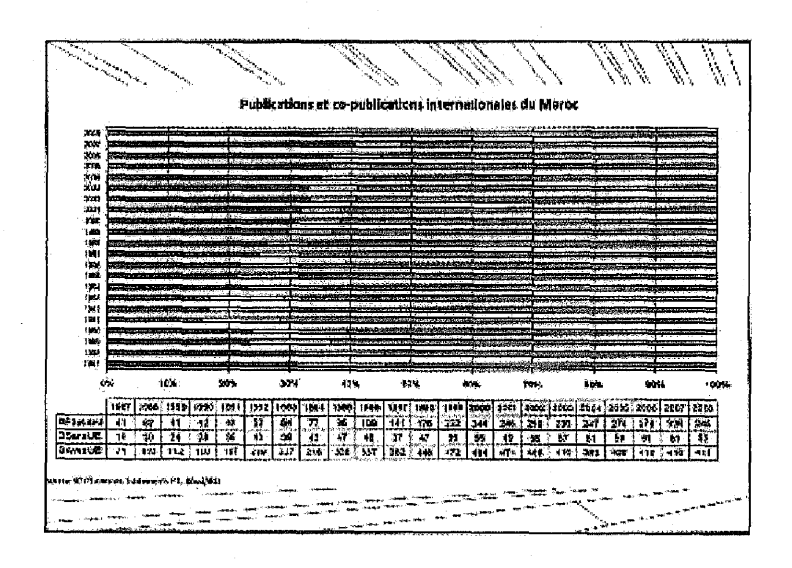
Types of Indicators:

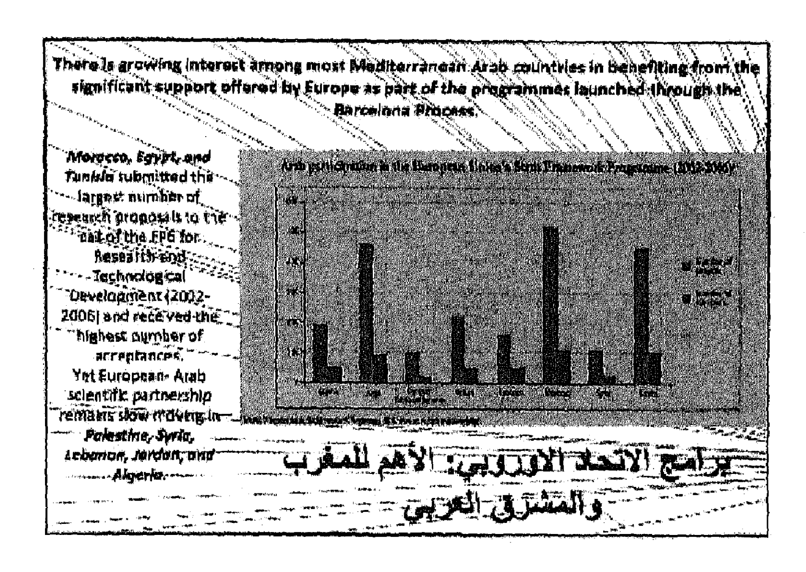
- Macro Bibliometric: Country Level
- Micro Bibliometric: Institution/Lab/Discipline Level.

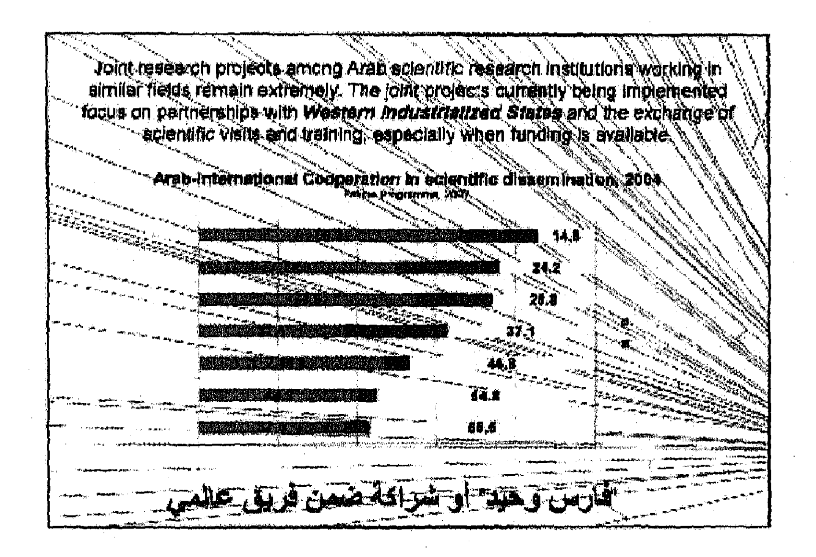
Rigas Arvanitis IRD

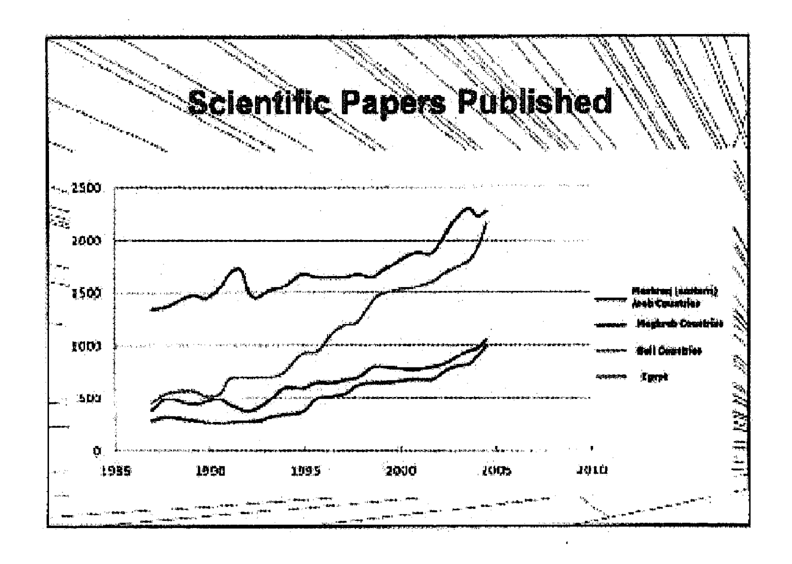



Publications et co-publications internationales de l'Egypte
0%
10%
20%
70%
100%


Publications et co-publications internationales du Maroc
0%
10%
20%
100%


There is growing interest among most Mediterranean Arab countries in benefiting from the significant support offered by Europe as part of the programmes launched through the Barcelona Process.
Morocco, Egypt, and Tunisia submitted the largest number of research proposals to the call of the FP6 for Research and Technological Development (2002-2006) and received the highest number of acceptances.
Yet European- Arab scientific partnership remains slow moving in Palestine, Syria, Lebanon, Jordan, and Algeria.
برامج الاتحاد الأوروبي: الأهم للمغرب والمشرق العربي

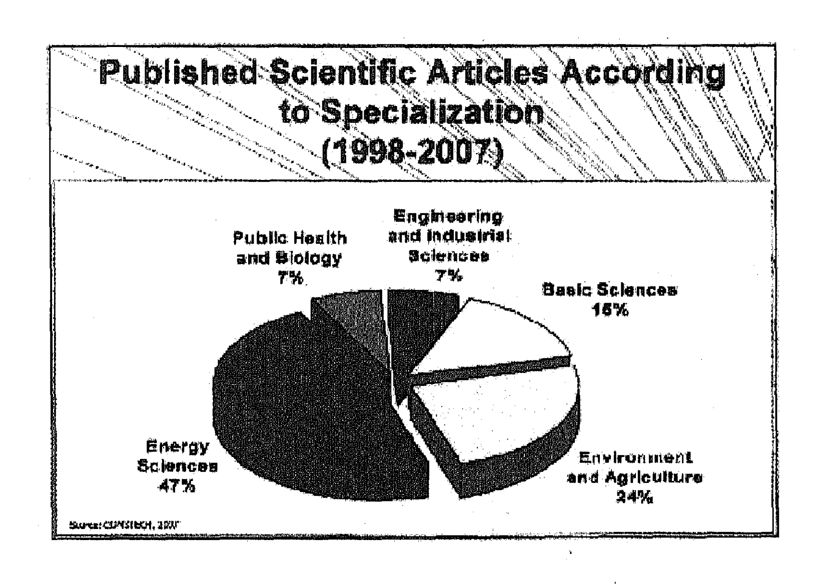

Joint research projects among Arab scientific research institutions working in similar fields remain extremely. The joint projects currently being implemented focus on partnerships with Western Industrialized States and the exchange of scientific visits and training, especially when funding is available.
Arab-International Cooperation in scientific dissemination, 2004
"فارس وحيد" أو شراكة ضمن فريق عالمي



Scientific Publications in Selected Arab Countries

النشر العلمي والموارد البشرية: لا يتلازمان عربيا

Country	Number of scientific publications, 2005	Scientific publications per 1,000 global publications
Egypt	[illegible]	[illegible]
Saudi Arabia	674	..
Tunisia	[illegible]	0.80
Morocco	443	0.67
Algeria	350	0.48
Jordan	273	[illegible]
Lebanon	[illegible]	0.25
Kuwait	234	..
UAE	227	..
Oman	111	..
Syria	77	0.11
Sudan	45	..
Bahrain	[illegible]	..
Qatar	19	..
Yemen	[illegible]	..
Mauritania	[illegible]	..



Enrolment and Brain Drain[1]

Country	Gross Enrolment Ratios in Secondary Education (%)	Gross Enrolment Ratios in Tertiary Education (%)	Brain Drain Index (scale: 1-7)[2]
Algeria	83	21	2.4
Bahrain	101	33	4.7
Egypt	88	35	2.3
Jordan	87	40	3.8
Kuwait	89	18	5.4
Lebanon	81	48	–
Morocco	50	11	3.1
Oman	89	18	3.9
Qatar	97	19	6.2
Tunisia	83	30	3.9
Saudi Arabia	94	29	4.6
UAE	86	23	5.6

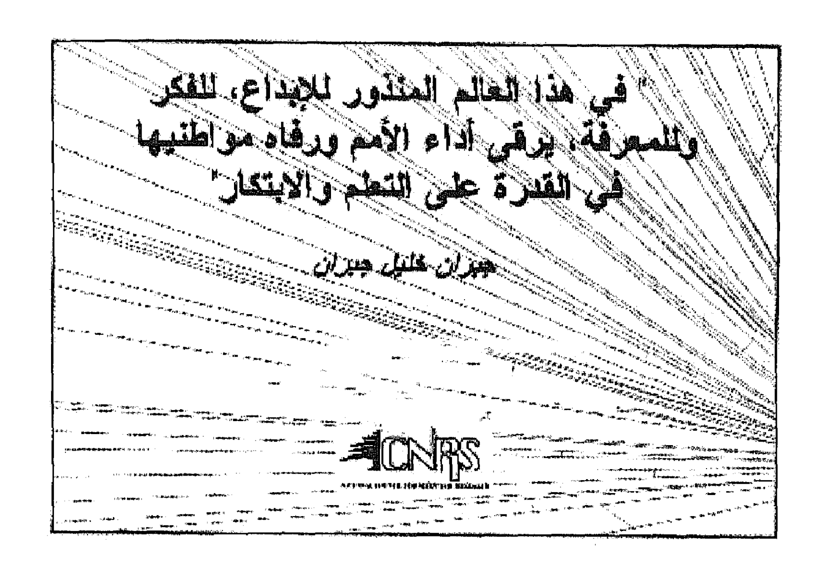
هجرة الأدمغة، حركة الأدمغة، علميون في الاغتراب

Concluding Remarks

Key policy challenges for the near term include:

- Enhancing educational systems (in terms of quality and access/reach;
- Establishing roadmaps through which key sectors would increase knowledge content of their products, services and operations;
- Allowing a greater scope for the private sector without abandoning the essential roles of government;
- Formulating national, regional and international R&D partnerships, particularly in key technology sectors/disciplines.




"في هذا العالم المنذور للإبداع، للفكر
وللمعرفة، يرقى أداء الأمم ورفاه مواطنيها
في القدرة على التعلم والابتكار"
جبران خليل جبران
CNRS

تدبير الشأن الثقافي في الوطن العربي: الواقـــــــــع والتطلعـــــــات

محمد بن عيسى *

في اعتقادي، أن موضوع هذه المداخلة، ذو أهمية بالغة، على الأقل للاعتبارين التاليين:

أولهما، لما يطرحه موضوع تدبير الشأن الثقافي في الوطن العربي بشكل عام، من إشكالات، وأسئلة متجددة، وتحديات مستقبلية، تكاد محطاتها وملامحها وصورها تتشابه بين مجموع الأقطار العربية، وثانيهما، لراهنية الموضوع، ولتشابكه، وتعقُّده في الوقت نفسه، على اعتبار أن مسألة تدبير الشأن الثقافي العربي، تتداخل في تحديده عناصر عديدة، وأطراف مختلفة، وتتحكم فيه توجهات وإكراهات، تاريخية وسياسية وثقافية وأيديولوجية متباينة.

وانطلاقا من تجربتي المتواضعة في هذا المجال، أود أن أشير في البداية، إلى أن أكثر تلك التجارب فائدة بالنسبة إلي، مارستها من

- ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١٩/ ٤/ ٢٠١٠.

* وزير الخارجية والتعاون المغربي السابق، أمين عام مؤسسة منتدى أصيلة.

خلال مبادرتي أو مغامرتي، في نهاية عقد السبعينيات من القرن الماضي (١٩٧٨)، مع ثلة من الأصدقاء، بتأسيس جمعية ثقافية هي «**جمعية المحيط الثقافية**» في أصيلة، التي انبثقت من صلب المجتمع المدني، ونهضت على تطوع الأفراد، واعتمدت شعار «**الثقافة والإبداع من أجل التنمية**»، وهي مستمرة في نشاطها إلى اليوم، وقد تحولت إلى مؤسسة ثقافية تنموية، هي «**مؤسسة منتدى أصيلة**»، تعنى، إلى جانب تنظيم الفعاليات الثقافية، بدعم وإنجاز المشاريع التنموية، في الإسكان والتعليم والمرافق الثقافية والاجتماعية، ومساعدة الطلبة الجامعيين والمرضى من المعوزين والمحتاجين عموما.

ويكمن جانب المغامرة في تلك التجربة الجمعوية في مراهنتها، على إمكانية تدبيرٍ مختلفٍ، حر ومستقل للشأن الثقافي، ضمن دائرة محددة، تدبيرٍ اعتمد التوفيق بين معادلتي التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، اقتناعا منا بأن الثقافة يمكن أن تكون مدخلا محفزا للتنمية المحلية، بل بوابتها الواسعة. ويبدو أننا قد كسِبنا جزءا كبيرا من الرهان، مقارنة بالإمكانات المتاحة والإكراهات المتعددة التي واجهت عملنا في البداية، في ظل جو فكري لم يكن قد تخلص، في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، من النظرة التقليدية للعمل وللنشاط الثقافي؛ نظرة مشْبَعة بالأحكام القطعية، والتصنيفات الأيديولوجية المتعالية على الواقع، مع احتراز المثقفين آنذاك من الانخراط في أي مشروع ثقافي ترعاه الدولة. فقد كان العالم في ذروة الحرب الباردة، وكان الوطن العربي عموما يجتاز مخاض التجاذبات القومية، والصراعات الأيديولوجية.

وجدت أمامي نفس النظرة والعقلية، وإن بشكل مختلف، مع بداية تجربتي الثانية في تسيير الشأن الثقافي، حينما أصبحت وزيرا للثقافة في حكومة جلالة الملك، في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، حيث اجتهدت في رسم سياسة بديلة للقطاع، أستطيع أن أزعم بأنها أرست أسس التصالح المستمر حتى الآن بين الدولة والمثقفين.

قدرت، وأنا أجمع خيوط هذا الحديث، أن التجربتين غنيتان، طافحتان بالآمال العريضة، كاشفتان، في الوقت نفسه، عن الصعوبات والعراقيل. ومن هذا المنطلق، اعتقدت أن التجربتين معا تُسَوِّغان لي الخوض في موضوع هذا اللقاء، واستخلاص بعض النتائج، وعرض مقترحات أريد أن أشرككم اليوم في تأملها معي ومناقشتها.

والحقيقة أني أفدت كثيرا من التجربتين المختلفتين مع تدبير الشأن الثقافي، في كثير من الملامح. وربما كانت الفائدة في تجربتي في مؤسسة من المجتمع المدني، أكثر وأكبر من تجربتي في الوزارة. فقد مكنتني من الاحتكاك المباشر، ومن معرفة مشاكل القطاع الآنية والموروثة، في شموليتها وتعقيداتها، وفي مقدمتها رسوخ تلك النظرة التقليدية،

البيروقراطية، الجامدة، في التعاطي مع الشأن الثقافي. كما بينت لي تجربة العمل الحكومي الحدود التي لا ينبغي أن تتجاوزها أية سياسة ثقافية تطمح إلى تسيير، وبدون مخاطر، قطاع الثقافة، وفق منظور حديث.

لقد عايشت في «مؤسسة منتدى أصيلة» درجات من المقاومة، وخِشية الناس من أي إصلاح، وتلك ظاهرة طبيعية. لكن يجب عدم الاستسلام لها، بل التعاطي معها بحكمة وروية. كما تعلمت في الوزارة كيف ألائم بين إرضاء مطالب النخب، وتوقّعات الرأي العام، وإرضاء رغبات المعنيين، من منتجين ومستهلكين، في ظل الإكراهات المالية والإدارية والتشريعية، وفي ظل التوازنات السياسية في أية حكومة.

والواقع أن التجربة، بشقيها المدني والرسمي، كانت خصبة ومنعشة لي، بقدر ما وجدت فيهما من ضروب المقاومة للإصلاح. وأظن، بعد مضي حوالي ثلاثة عقود من الزمن، أني حاولت الموازنة، قدر المستطاع، بين مسؤولياتي الوظيفية، بما اقْتَضَتْه من التزام بالبرنامج الحكومي، مثلما لم أجد تعارضا صارخا بين العمل في مكتبي بوزارة الثقافة، في الرباط ، وفي نهاية الأسبوع، أنتقل إلى مدينتي أصيلة، لأتابع، وسط شروط مغايِرة، بمعية زملائي، المشاريع الثقافية الطموحة التي أطلقناها. كانت «ثنائية» رسمية ومدنية، ممتعة ومحفزة.

إنه على الرغم من أن عنوان مداخلتي هذه، يتألف في شِقِّه الأول من كلمات معدودة، فقد وجدتني، كلما مضيت في جمع خيوط الموضوع، وإعداد تصور له، أنها مفردات مثقلة بمعاني ودلالات؛ تقف وراءها اتجاهات ومدارس فكرية، تداخلت فيها أصناف المعرفة الحديثة، بما يعني أننا نتصدى لقضية كبيرة وشائكة، وغاية في الأهمية، بحيث يصبح من الصعوبة الإحاطة بكل جوانبها، والإلمام بسائر عناصرها وتفاصيلها، في حدود الزمن المتاح. ولا غرابة في الأمر، فقد تواتر الحديث في العقود الأخيرة عن دور الثقافة، وعن استراتيجياتها وسياساتها. بمعنى أن الثقافة أصبحت على درجة كبيرة من الأهمية، مثل الاقتصاد والتربية والتعليم، وغيرها من المرافق الحيوية الأخرى؛ الأمر الذي دفع بالاتحاد الأوربي، على سبيل المثال، في بداية إنشائه، نحو السعي إلى إقامة تكتله على أساس سياسي واقتصادي وأمني، لكنه آمن في النهاية بضرورة التمحور حول الثقافة. وهو ما حدا بـ «جان موتيه» (أبو أوروبا كما يطلق عليه)، إلى القول «بأنه لو قدر له أن يُطْلق مسيرة التكامل الأوروبي من جديد، لتعين عليه أن يبدأ بالتعليم والثقافة» (عن التقرير العربي الثاني للتنمية الثقافية، ص١٢٣).

وتشكل القيمة المتنامية التي اكتسبها العنصر الثقافي ـ في سياسات المجتمعات الحديثة ـ علامة على تطور مستمر للفكر المعاصر، ومظهرَ نضج التجارب الديمقراطية الحديثة، مع ما يرافقها من بروز قوي ومتصاعد للمجتمع المدني. وهي بذات الوقت مؤشر، وبنفس القوة، على انتشار الوعي بما ألفنا تسميته «الحكم الرشيد أو السديد» في القيادة والتسيير، بغاية إسعاد الأفراد والجماعات، وتيسير سبل حياتهم، بإشراكهم في تدبير شؤونهم المحلية، وضمنها الشأن الثقافي، من حيث كونه المجال الرمزي الأرحب، الحاضن لمجموعة بشرية؛ هذه المعرفة الجديدة هي أحد منجزات «العولمة»، رغم التحفظات التي يمكن أن تكون لنا على بعض الجوانب التي لا ترضينا فيها، وتلك قضية أخرى.

إن أي حديث عن السياسة الثقافية (بالإفراد والجمع) يبقى غير دقيق، إذا ما أُهمل المعطى المحلي، وغرق في ضباب العموميات. لقد أصبحت الحكومات الوطنية، في أكثر

الديمقراطيات الغربية، تميل أكثر فأكثر نحو التخلي الطوعي عن تدبير شؤون الثقافة، وجعلها ضمن صلاحيات السلطات المحلية. وهذا التطور في التعاطي مع الشأن الثقافي أتاح تعدد المقاربات، وأفاد التجارب من بعضها، فبرزت أشكال من الشراكة في التدبير بين الفاعلين الخواص والعموميين في الميدان. وهو توجه ينبغي على حكوماتنا العربية أن تشجعه، وأن تمضي فيه قدما، باعتباره منطلقَ المنهج الرشيد في تدبير الشأن الثقافي.

سأكتفي في هذا المقام بالتذكير بأن التدبير العصري، لأي مشروع أو مَرْفِقٍ عمومي أو خصوصي، يستلزم من منظور عقلاني ، إجراءات عملية متعارفا عليها، يمكن إجمالها في: **التخطيط، والتنظيم، والإنجاز ثم التقويم.**

وهي منظومة رباعية، مترابطة الأجزاء، تعني وضوح الأهداف والغايات، وضبط وتحديد الوسائل، وتوصيف مناهج العمل، وتوقع النتائج، وما يستتبع ذلك من تقويم لمراحل الإنجاز. ويجب أن لا نخشى أو يعترينا الخجل من تشبيه ومقارنة القطاع الثقافي بمقاولة كبرى، يتألف رأسمالها الرمزي والمادي من الرصيد الثقافي الاحتياطي، قديمه وحديثه، ومن الموارد البشرية، المكلفة بصيانته والسهر عليه، أي تدبيره.

وانطلاقا من هذا التمهيد، أتساءل: هل يمكن إخضاع تدبير الشأن الثقافي في الوطن العربي، في جوانبه المختلفة، لمقتضيات المقاربة الحديثة؟ وكيف يمكن لهذه أن تصبح إجرائية ومنتجة، وصالحة للتطبيق على جميع الحالات الثقافية المتباينة، الممتدة على مساحات مترامية؟ ثم ما المقصود بالشأن الثقافي؟ هل يقتصر الأمر على المشاكل الإدارية، والتنظيمية والمالية، والتشريعية، المرتبطة بقطاع الثقافة، ووسائل مواجهتها وحلها كليا أو جزئيا؟ أم أن الأمر يشمُلُ المشهد الثقافي برمته، من حيث وسائل الإنتاج وشروطه، وأوضاع الثقافة والمثقفين والمبدعين، على اختلاف وسائل تعبيرهم؟

يلزم كثير من الحَذرِ لتجنب الوقوع في مزالق تعميم أحكام متسرعة على أوضاع مختلفة، رغم إيماننا بوجود كثير من السمات والقواسم المشتركة بين الثقافات وأوضاعها في الوطن العربي، لا تطمس الملامح المميزة لكل واحدة منها، وخاصة تلك التي تشكلت عبر العصور،

ومن خلال أنماط الإنتاج والابتكار الثقافي.

وما يجب التأكيد عليه، في هذا المقام، هو أن العناصر المشكلة للثقافة تستمد قيمتها الماديةَ والمعنويةَ من كينونتها. فهي نتاج الذكاء، والابتكار، والتعبير الراقي عن المهارات الفردية والجماعية لجماعات بشرية، تُحيل على نمط عيشها ومقدار حضارتها بين الأمم، مثلما تشير إلى كيفية تعاطي تلك الجماعات مع المشكلات الحياتية. وبعبارة أخرى هي التي تشكل رأسمالها الرمزي. وكما هو الحال بالنسبة لأي رأسمال، يلزم تحقيق التراكم فيه حتى يتوالد ويتحقق الربح وتعمَّ الفائدة.

وهذا في اعتقادي هو جوهر الفكر الجديد، الذي ينبغي ضخه في جسم الثقافة العربية من أجل تدبير أكثر عقلانية لشؤونها وقضاياها، لتصبح منتشرة على أوسع مدى، مندمجة في الثقافات الأخرى، مُصْغِيةً لها، مؤثرة فيها ومتأثرة بها، بما من شأنه أن يساهم في غناها وثرائها، لتصبح مَعبْرا نحو «الكونية»، في دخولها في حوار مع الحضارات والثقافات الغيرية، في أفق التقارب فيما بينها، حتى يسود التفاهم والتعايش بين الإنسانية.

أنتقل الآن، إلى إبداء ملاحظات أولية، بخصوص الوضع الثقافي العربي في أبرز تجلياته. أود أن أُذَكِّر بأمر هام، ربما يغيب عن أذهاننا أحيانا، يرتبط بالجهاز الموكولِ إليه تدبيرُ قطاع الثقافة في الوطن العربي. فالملاحظ أن بلداننا اتخذت من وزارة الثقافة، مؤسسة ذات رسالة أيديولوجية، فاقدة للاستقلال في التسيير والتدبير، لدرجة أن أنظمة ألحقت الثقافة بقطاعات حكومية أخرى، مثل الإعلام، وفي أحسن الأحوال التربية والتعليم، وضمنها بلادي التي لم تخص قطاع الثقافة بوزارة مستقلة إلا في عقد السبعينيات من القرن الماضي.

وبينما كانت قاعدة المثقفين، منتجين ومستهلكين، تتوسع في المجتمعات العربية، وما لَزِم ذلك من مستجدات ومطالب وإمكانيات مادية وبشرية، ظل القطاع مفتقرا لكثير من مقومات التدبير الناجع، بل حكمته عقلية تنظر إليه على أساس أنه مَرْفقٌ محدود، لا يهم إلا فئة ضيقة من المجتمع. فكيف يمكن تدارك سلبيات تلك النظرة؟

من المعروف أننا نعيش اليوم تحولات ولحظات تاريخية وبنيوية حاسمة، بعد أن تخلينا

عن مشروع النهضة العربية الذي كان قد بدأه أسلافنا منذ ما يقرب من القرنين من الزمان، ولم نتمكن من كسب رهانه، حيث تفاقمت أزماتنا الداخلية، ولم تعد ثقافتنا العربية تساير منظومة التحديث الحاصلة في مجتمعاتنا وبلداننا، وخصوصا في المجالين الاجتماعي والاقتصادي. وقد تداخل العديد من العوامل المتضافرة فيما بينها، في تكون هذه الوضعية، التي ساهمت، بأشكال مختلفة، في إضعاف ثقافتنا العربية، من بينها على الخصوص أن ثقافتنا لا تتلقى الدعم الكافي من الأنظمة السياسية المتناوبة على تدبير ثقافة هذا المجتمع أو ذاك، وهو أحد العوائق التي اجتمع حولها رأي بعض وزراء الثقافة العرب، في لقاء نظم في إطار فعاليات الدورة الأخيرة للمعرض الدولي للنشر والكتاب بالدار البيضاء، في معرض حديثهم عن تجاربهم الشخصية مع تدبير الشأن الثقافي ببلدانهم. وذلك وضع لا يرتبط، في جميع الأحوال، ببلداننا العربية فقط، بقدر ما هو وضع يكاد يكون عاما، حيث يشمل العديد من البلدان الأخرى، في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، كما يعكس القلق العام تجاه نقص الاعتمادات والمخصصات المالية المرصودة للتمويل الثقافي، وتدبير السياسات الثقافية المحلية.

تنضاف إلى العامل السابق عوامل أخرى، منها ما يرتبط بتراجع مشاريع التحديث الثقافي في بلداننا العربية، وتنامي ظاهرة التبشير والاختراق الثقافيين، اللذين تتعرض لهما مجتمعاتنا اليوم، لغة وسلوكا وقيما، فضلا عن ظهور ثقافات موازية ومهيمنة، لعل أبرزها ثقافة التطرف الديني.

ورغم أن عددا من القيود التي كانت تُكبِّل تحررَ ثقافتنا العربية وانطلاقَتَها، وتحررَ المشاريع المجتمعية والثقافية التنموية، وإن بدرجات متفاوتة من قطر عربي لآخر، ورغم اتساع هامش حريات التعبير والرأي والكتابة، وحقوق الإنسان، فنحن لم نتمكن بعد من مغالبة مظاهر الوهن في مجتمعاتنا، ولم نعالج أعطابنا السياسية والاقتصادية، وخصوصا الثقافية، بما يسعفنا على تحقيق نهضة ثقافية حقيقية وشاملة، عدا أننا لم نستطع بعد وعي المتغيرات التاريخية الطارئة على كياننا الحديث، حتى أصبحنا غرباء فيما بيننا، وفيما

بيننا والعالم من حولنا.

هذا ما يجعلني لا أتردد في القول إن الثقافة العربية تعيش أزمة على أكثر من صعيد، نتيجة مخاضها العسير، بالنظر إلى تقلبات الأوضاع في بعض الدول العربية، التي تداولت السلطةَ فيها أنظمة مدنية شمولية وعسكرية، زادت من تهميش الثقافة والحذر من المثقفين.

شهدت الثقافة العربية في العقود الأخيرة خسوف الاتجاهات العقلانية، وتراجع المشروع العقلاني في الفكر العربي، مما نتج عنه علو أصوات تدعو إلى العودة إلى الماضي، وإلى الموروث الثقافي، كما سادت الروح الدوغمائية، وادعاء الحقائق المطلقة. ولعل من أسباب ذلك، واقع التعليم المتردي في وطننا العربي عامة، رغم الميزانيات الهائلة التي ترصد لهذا القطاع الحيوي، وتنامي دور الإعلام والسياسات الإعلامية العربية في ترسيخ الثقافة الاستهلاكية، بعيدا عن خدمة المشروع الحضاري التحرري، من غير أن ننسى استفحال الصراعات الإقليمية الضيقة، وانبعاث الأقليات والنزعات الطائفية داخل الساحة السياسية العربية.

أمام هذا الوضع، إذن، تم تهميش الثقافة، فغاب المثقف، أو تم تغييبه عن المشاركة الفاعلة في صناعة القرار الثقافي، بحيث لا يتم الإصغاء إليه والاستفادة من خبراته وآرائه، فبالأحرى الاستفادة من أحلامه وهواجسه، لإيجاد حلول لمشكلاتنا الثقافية. هكذا، انعزلت فئة من المثقفين الأكثرَ إنتاجا ووعيا برهانات العقلانية، وفضلت فئة أخرى الهجرة الفردية أو الجماعية نحو فضاءات أخرى، ونحو مجتمعات قد توفر لهم الحرية وشروط البحث والتفكير؛ وذلك أمام ما أصبح يتعرض له المثقف، في وطنه، من تهميش، بعد أن عُزلت عزل مساهمته في صنع القرارات السياسية والتنموية، واتخاذ المواقف، وبلورة الاختيارات المصيرية لبلده، وإن عاد بعضهم إلى أوطانهم بعد إعمال العقل. لكن الآفاق لم تنفتح أمامهم كلية، في أوطانهم ، ولم يصبحوا، إلا النَّزْرَ اليسيرَ منهم، فاعلين في حركة التغيير والإصلاحات التي عرفتها عدد من الدول العربية.

فحتى اتحاداتُ وروابط الكتَّاب والأدباء العرب، بدا أنها قد تسيست، في كثير من الأحيان، إما بتأثير من الإدارة، أو بتأثير من الأحزاب السياسية، بحيث حدث في هذه

الحالة نوع من الإقصاء لعدد من المفكرين والمبدعين، فقط لأنهم غيرُ منتمين، علما بأن المفكر والمبدع ترشدهما الحرية، ومثقف المجتمع هاجسه هو مساءلة القيم، وليس الانصياع لها.

وقد ترتب عن تغييب أو إقصاء المثقف، نتائج سلبية على الصعيد النفسي والاجتماعي والحضاري، أبرزها وأخطرها شعوره بانعدام الجدوى من وجوده في مجتمع يقمع المواهب، ويتوجس من الأفكار المجددة؛ مما يساهم في ابتعاد الثقافة العربية المتتالي عن خضم العصر، حتى وجدت نفسها على مسافة كبيرة مما نسميه «الفضاء العولمي»، منكفئة ضمن حدود المحلية، بينما تنخرط القطاعات الاقتصادية والمالية والإدارية ومنظمات المجتمع المدني، بدرجات متفاوتة، في خضم العولمة، أي أن المجتمع يتحرك بسرعتين متعارضتين، تُفْرِزَان ما يسميه الاقتصادي المصري، سمير أمين، بظاهرة التطور اللامتكافئ. وتلك مفارقة أخرى.

موازاة مع ذلك، برز العديد من الحدود بين النخب العربية، وغاب الحوار الجاد والمؤثر فيما بينها. بل إن بعض نخبنا ومثقفينا سقطوا، مؤخرا، في فخ استعلاء واستعداء قطر عربي على آخر.

ورغم ذلك، فشخصيا لا أبالغ في تأكيدٍ على أهمية دور المثقف، كما لا أعفيه من مسؤولية التهميش الذاتي لنفسه. لنتساءل: هل المثقف العربي مغيب حقا، كما يزعم كثيرون؟ إن إقصاء المثقف، أو إبعاده عن القرار السياسي، سببه، في نظري، إما إداري صرف، أو أنه نابع من النخب نفسها، هاته التي تقصي نفسها بنفسها، في غياب أي مجهود يبذل من قبل هذه النخب لتقريب الهوة، والتغلب على القطائع التاريخية، القائمة بينها وبين أنظمتها، علما بأن المصالحة هنا، لا تعني الإذعان والرضوخ، بقدر ما تعني الإبقاء على باب الحوار مفتوحا، بدل الارتكان إلى المواجهة. وتحضرني هنا، تلك العلاقة الخاصة التي كانت قائمة بين الجنرال شارل دوغول والشاعر الفرنسي أندريه مالرو، وزير الثقافة آنذاك، حين سأل أحد الصحفيين دوغول عن سر احتفاظه بمالرو عن يمينه في المجالس الحكومية، فكان جواب الجنرال دوغول أنه «كلما ناقشنا موضوعا أو مشروعا، نجد أن أندريه مالرو هو من يبرز لنا

بعده الإنساني».

كل ذلك إذن وغيره، ساهم بشكل مؤثر في تدني الفعالية الثقافية والنقدية العربية، وفي تقاعس الخطاب التنويري أمام الخطاب الديني المتطرف، وتراجع الإنتاج الفكري والفلسفي والإبداعي عما كان عليه في مراحل سابقة، بحيث لم تعد مجتمعاتنا العربية تنتج، إلا نادراً، مفكرين وفلاسفة وفنانين كبارا، كما كان عليه الأمر من قبل.

نحن متفقون إذن، على أن علاقة متأزمة بين المجتمع ونخبه الفكرية، لا تُنْتِجُ إلا ثقافة الإحباط واليأس وانسداد الأفق، مما يؤدي حتما إلى سيادة الثقافة الضحلة وانتشار الأفكار المتطرفة التي أغرقتنا، للأسف، من جديد في دوامة الخوف والترقب والتوجس من مخاطر الإرهاب الفكري، فانشغلنا جراء ذلك بصراع داخلي، جرنا بعيدا عن مواكبة واللحاق بطفرات التقدم التي يعرفها العالم المعاصر. بل ربما أعادنا الصراع مع الذات إلى التقوقع في محلية ضيقة، أكثر انغلاقا، ما ساهم في بروز نزعات سلبية تعكسها مواقف فئة قلقة ومضطربة من المبدعين العرب حيال أهم المقومات الثقافية القومية، أعني اللغة العربية، لدرجة أن طائفة من الكتاب العرب باتوا أشد اقتناعا بأن الانخراط في العصر والولوج إلى الحداثة وتحقيقَ الانتشار، لا يمكن أن يتم من بوابة اللغة والثقافة العربية.

من هنا، فإن القيام بعملية تحول ثقافي جذري في فكرنا، وفي مجتمعاتنا، تتطلب من الجميع، أفرادا وجماعات ومؤسسات أهلية، جهودا حثيثة ومتواصلة، من أجل تحقيق تنمية ثقافية حقيقية.

فإذا كان المؤتمر الدولي الثاني للسياسات الثقافية، المنعقد في ستوكهولم، عام ١٩٩٨، وقبله مؤتمر مكسيكو عام ١٩٨٢، قد وثق الصلة بين السياسات الثقافية والتنمية البشرية، وأقر خطة عمل للسياسات الثقافية للتنمية، تبناها وزراء الثقافة في مائة وتسعة وأربعين بلدا من بلدان العالم، فإن مشكل التنمية الثقافية العربية لا يزال مشروعا طموحا ومطروحا بحدة في أجندة حكوماتنا ومؤسساتنا الأهلية العربية.

فبقدر تعدد تجارب التنمية الثقافية على الصعيد القطري، فإن ثمة تحديات عديدة ما

زالت تواجه الثقافة العربية المعاصرة، على مستوى تضافر الجهود القطرية وتكاملها، من أجل تحقيق تنمية ثقافيـــة عربية مشتركة ومتوازنة، حيث يبدو العامل الثقافي محوريا في إحداث التكامل الإقليمي العربي، وهو الأبقى، أمام صعوبة تحقق المدخل الأمني أو السياسي أو الاقتصادي العربي.

لا يمكن للتقوقع على الذات أن ينتج فكرا خلاقا وإبداعا سليما كما أسلفنا. يضاعف من خطورة هذه الوضعية، انحسار نشاط الترجمة العلمية الدقيقة، وليس المبتسرة في الوطن العربي، إضافة إلى عمق الهوة المعرفية والرقمية التي تفرق بيننا وبين العالم الأكثر تقدما، فضلا عن ضُمُور مستوى البحث العلمي في الجامعات التي تقلص دورها وصورتها في أغلبيتها، في مجرد مؤسسات تعليمية عادية، تخرج في معظم الأحيان أعدادا من الكوادر المتوسطة.

إذا كانت الأزمة الثقافية قد طالت كل الثقافات وبدون استثناء، وخصوصا بعد بروز نظام عالمي جديد، وتزايد الفجوة القائمة بين الشمال والجنوب، وتقلص المساعدات والمعونات التنموية لبلدان الجنوب، فإن هذه الأخيرة تبقى الأكثر عرضة للتفسخ والانهيار والتفكك تحت وطأة شبح العولمة، وتزايد الصراعات الإثنية والقبلية والدينية واللغوية والإقليميّة، الأمر الذي يعصف بثقافاتنا العربية، وبتنوعها الثقافي، وبخصوصياتها المحلية، رغم توفر العديد من العوامل الثقافية المشتركة، كعامل اللغة والدين التاريخ.

ورغم ذلك، فالوطن العربي، ليس ساكنا وجامدا، وإنما يعيش حالة مخاض شامل، تطال مؤسسات الدولة، وفضاء الحريات، وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، إلى غيرها من القطاعات التي أصبح وجودها شرطا لازما للانخراط في العولمة.

وفي هذا الإطار، لا بد من التنويه بالمشروع النهضوي الذي كشفت عنه «الخطة الشاملة للثقافة العربية»، وما تلاها من تقارير عربية مهمة حول الثقافة العربية، وخصوصا التقرير

العربي السنوي للتنمية الثقافية، الأول والثاني، لعامي ٢٠٠٧ و٢٠٠٨، اللذين أصدرتها على التوالي «مؤسسة الفكر العربي».

فأمام التحديات التي تفرض نفسها اليوم على حياة مجتمعاتنا العربية، وعلى مشروعها التنموي، وبخاصة أمام الأزمة الثقافية المستفحلة، التي ما زالت تواجه أمتنا العربية والإسلامية، وأمام الهيمنة الثقافية والتبعية للآخر، موازاة مع الانفجار المعرفي، والثورة التقنية والمعلوماتية العالمية السريعة، وإلغاء الحدود الجغرافية؛ أمام ذلك كله، يصبح من المفروض لمجتمعاتنا العربية الانخراط في نوع من المواجهة الندية، بحثا عن أمن ثقافي، يقي ذاتنا الثقافية العربية، وهويتنا الحضارية العربية، من الهامشية والتلاشي والتدمير.

غير أنه بالرغم من حالات الأزمة تلك، والتي تعكس في بعض جوانبها مدى تردي أوضاعنا الثقافية العربية، وهزالتها، فلا يسعنا، مع ذلك، سوى التسلح بالمزيد من التفاؤل والثقة في المستقبل، والأمل في تغير طرق تدبير أحوالِنا الثقافية العربية، ما دام أن ثمة كوةَ ضوء في الأفق. ومن مؤشرات هذا التفاؤل، مثلا، أن دولا عربية ذات الإمكانيات المالية، بدأت تُنْفِقُ بنوع من السخاء على مشاريع الترجمة، وتقديم المحفزات، وإحداث الجوائز. كذلك ينطبق الأمر على بعض المؤسسات والهيئات والأفراد.

إن الطفرات الكبرى، والانتقال من طور إلى طور إيجابي في حياة الأمم، وفي حركات النهضة الاقتصادية والإصلاح الاجتماعي، قادها دائما فكر مستنير مستشرف للمستقبل، ورؤية استراتيجية رائدة، تولى تنفيذها جيل من الفنيين المتبصرين.

صحيح، أن مهاما مثل هذه لا يمكن إنجازها إلا في ظل أجواء الحرية والديمقراطية والاستقرار، وهي متوفرة بنسب متفاوتة في مجتمعاتنا العربية، مع تفاوت من بلد لآخر، تبعا لظروفه. ومع ذلك فإنني أدعو، بروح متفائلة، الأنظمة السياسية العربية، والمثقفين المتنورين، إلى التحلي بقدر من الصبر والتريث، لمواجهة متطلبات التحديث، بانسجام وتعامل ذكي مع التشريعات المتوفرة، مع السعي إلى تحسينها، حتى لا يؤدي التحديث

المبتغى إلى مزيد من الإغراق في التقليد والمحافظة.

ومن أسبق الأسبقيات في مجال التدبير الثقافي، العمل بإرادة واضحة، على إيجاد الشروط الكفيلة بانبثاق أجيال متعلمة حقا؛ تمتلك رصيدا معرفيا حديثا، ووعيا نقديا بتراثها الوطني، ذاتِ قدرة على توظيف الموروث الثقافي، وإثرائه، ودمجه في مجرى الحركة الفكرية المعاصرة.

سيمكن هذا الإجراء نخبَ المستقبل، إن أجدْنا إعدادها، من المشاركة في ترشيد العمل السياسي بشكل عام، وضمنه الشأن الثقافي. ويتم الابتعاد عن دائرة الصراع المجاني والمزايدات الفارغة، قصد التوجه لتطوير سبل التعايش السلمي، وإرساء قيم الحرية والديمقراطية والتضامن والتعاضد الاجتماعي.

لا يسمح الوقت بالتعرض إلى المظاهر الأخرى لأشكال تدبير الشأن الثقافي، في أرجاء الوطن العربي، ولا يجوز موضوعيا إصدار حكم أو تقويم أية سياسة ثقافية، وعلى ما هو حاصل في مشهدها الثقافي.

لكن هذا الحذر المنهجي، لا يمنعني من القول إن التيار العام بدأ السير في المنحى المبتغى، مع تفاوت في السرعة والقوة ووضوح الطريق والرؤية.

أستطيع، في هذا الإطار، أن أتحدث بعجالة عن تجربة بلدي، المملكة المغربية، بخصوص تدبير الشأن الثقافي. المغرب الذي أعرفه أكثر من غيره، يعرف تطورا متناميا في مجال التحديث والإصلاحات المؤسساتية الكبرى، بدأت تعطي ثمارها الأولى في أقل من عقد من الزمن؛ تطور يقوم على مبدأ الشراكة الشاملة بين الدولة وتعبيرات المجتمع، التي أخذت تحتل مواقع متقدمة في المشهد العام، مثل هيئات المجتمع المدني، والجمعيات الأهلية، بما يصدر عنها من مبادرات واقتراحات ودعوات جريئة، أنهت إلى حد كبير ثقافة الاتكال على الدولة في كل شيء، وحفزت الخواص على الاستثمار في المشاريع الثقافية، والميسورين على التبرع، ولو أن ذلك لازال يتم بشكل محتشم ومتردد، في كثير من الأحيان.

وأمام هذه الصَّحْوة الفكرية، التي يقودها عاهلنا جلالة الملك محمد السادس، قامت الدولة المغربية بجهد كبير، فيما يتعلق بإخراج التشريعات المنظمة لقطاع الثقافة، حتى يستوعب المبادرات الخاصة، ويخفف العبء عن الدولة، التي يجب في نظري أن تركز جهودها على البنيات المادية الأساسية لأية نهضة ثقافية. ويكفي التذكير، هنا، بأن أغلب التظاهرات الثقافية القائمة اليوم في بلدي، ترعاها جهات خاصة، في إطار الاحتضان، أو بشراكة بينها وبين الدولة، إن على الصعيد المحلي أو الوطني.

كذلك لابد من الإشارة هنا، إلى جزء آخر من التدبير الثقافي العقلاني في بلدنا، والإشادة به، والذي يرتكز أساسا على تدبير أحد مكونات ثقافتنا المغربية، واعتبارها جزءا مكملا ومثريا للثقافة الوطنية. ويكفي أن نشير، هنا، إلى إحداث «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية»، و«الإذاعة الأمازيغية» و«التلفزيون الأمازيغي»، وتدريس اللغة الأمازيغية في المدارس، وذلك في إطار تعددية، تغني الهوية الوطنية والحقل الثقافي الوطني، وتخدم الوحدة الوطنية وتدعمها.

ورغم ذلك، فإن المجتمع يطلب من الدولة توفير المزيد من الدعم المالي من أجل النهوض بقطاع الثقافة، ودعم المنتوج الثقافي العام، مثلما تدعم الدولة السلع والمواد الأساسية، لتستفيد منها شرائح اجتماعية واسعة. وما يجدر التنويه به هنا هو أن التعددية السياسية والفكرية، التي ارتضاها المغرب، منذ بناء دولته الحديثة، ساعدت إلى حد بعيد في إنجاح تجارب الشراكة في قطاع الثقافة .

كل ما سبق يدفعني إلى التأكيد أن تدبير الشأن الثقافي لا ينحصر في تنظيم المكتبات، وترميم المتاحف وصيانتها، أي الاقتصار على الدور التقليدي الموكول لوزارات الثقافة، بل أرى أن التدبير، في معناه الشامل، أن تصبح الثقافة بمقتضاه رديفا للمعرفة والتنمية البشرية.

لا بد من التأكيد ثانية، أن المال وحده لا ينتج الثقافة، بل هي المَوَرِّدة للمال إذا صدُقت الإرادات الوثابة، التي تصارع المعيقات من كل نوع، وتتصدى لها، حتى يزدهر الفكر

المبدع. ولهذا السبب شكل المثقفون الطلائعيون في تجارب الأمم «العين» التي تبصر بها طريقها نحو التقدم والمجد.

أحسب أني توقفت عند بعض المبادئ المؤسسة لأي تدبير عقلاني للشأن الثقافي العربي، الذي لا يمكن أن يتحقق، مهما صدقت النيات، إلا إذا استند على أجواء الحرية، والانفتاح على القوى الحية، في الداخل والخارج.

وفي هذا الصدد، أعتقد أن إعادة الاعتبار للثقافة، باعتبارها ثروة قومية، ينبغي أن يؤسس، من وجهة نظري، على دعائم ترسانة قانونية وتشريعات حديثة، تيسِّر التدبير الثقافي، وفق مقومات الحداثة والنجاعة التي أشرنا إليها. ومن شأن تلك التشريعات تحديد الأدوار التي ستظل موكولة للدولة، والمتمثلة في التنظيم والضبط والمؤازرة، من منطلق أداء ديمقراطي، وليس بالاعتماد على وسائل التحكم البيروقراطي الإداري. من بينها كذلك الإنصات للمبادرات الخاصة النابعة من الهوامش المحلية، ومن المجتمع المدني، والتخطيط لشراكات وتعاقدات محلية ووطنية، في أفق إنعاش الحياة الثقافية.

ومن باب تحصيل الحاصل القول إن النهوض بتلك الأعباء غيرُ متيسر في ظل أجواءٍ تغيب عنها الديمقراطية، وحرية المبادرة، وخشية الإدارة من منتجي الأفكار ومبدعي أشكال التعبير الثقافي.

المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠ ـ ١٩١٨)

د فدوى نصيرات *

مقدمة

نتوقف في هذه المحاضرة عند دور المفكرين العرب المسيحيين في بلورة فكرة القومية العربية ، والدفع بها من إطار التنظير إلى حيز التنفيذ على أرض الواقع في بلاد الشام ومصر ١٨٤٠ـ١٩١٨م ، وهي فئة شكلت الطلائع الأولى في سياق نشأة الفكر القومي بحكم اتصالها المبكر بالغرب ، وما كان يشهده من تحولات جوهرية نحو الفكر القومي .

أولاً : أوضاع المسيحيين العرب في ظل الحكم العثماني (١٥١٦-١٩١٨)

ابتداء من عام ١٥١٦ غدا المسيحيون العرب جزءاً من رعايا الدولة العثمانية ، التي عاملتهم وفقاً لنظام الملة المستنبطة قواعـــــــده

ـ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١٢/ ٤/ ٢٠١٠.

* أستاذة التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة فيلادلفيا.

من أحكام الشريعة الإسلامية ، إذ تألفت الرعية في الدولة العثمانية من فئتين : المسلمون وغير المسلمين . واعتبرت الفئة الثانية ، لا سيما المسيحيون ، من أهل الذمة ، وهم الذين يتعهدهم السلطان بالحماية ، وذلك بالمحافظة على حياتهم وحرياتهم وأموالهم ، والسماح لهم بممارسة طقوس دياناتهم ، وإعفائهم من الخدمة العسكرية . وفي المقابل يتعهد الذميون بدفع الجزية ، والالتزام ببعض القيود التي تجعل منهم طبقة من المواطنين ولكنهم في درجة أدنى من درجة المسلمين .

والمسيحيون العرب في بلاد الشام يقسمون إلى العديد من الطوائف الدينية ، أبرزها: الروم الأرثوذكس ، الكاثوليك ، الأرمن ، الموارنة ، البروتستانت ، وأخيراً الأقباط في مصر .

وأطلق العثمانيون على هذه الطوائف اسم «ملّة» وعلى الشخص المسؤول عن إدارتها لقب «ميليت باشي» ، وبالتالي كان على كل طائفة أن تخضع لرئيسها ، كالبطريرك الذي أعطى سلطات واسعة في إدارة أملاك وأموال الكنائس والأديرة ، وهو ما أدى إلى اتساع نطاق إشرافه على شؤون الكنيسة ورعاياها الدينية والمدنية والاجتماعية والثقافية والقضائية.

ونتيجة لهذا النظام ، أبعدت هذه الطوائف عن مواقع الهيئة الحاكمة ، الأمر الذي جعلها ـ أي الطوائف ـ تتجه نحو الاعتماد على التجارة والخدمة المالية للدولة . ولهذا فقط لعب هؤلاء دور الوسيط التجاري بين الصانع الرئيسي ـ أي الأوروبيين ـ والمشتري المحلي. ونتيجة لهذا النظام أيضاً حصل المسيحيون على الحماية من قبل الأوروبيين الذين قدموا لهم التعليم عن طريق البعثات التبشيرية وأعدوهم بشكل خاص ليخدموا كوكلاء للتجارة والمصالح الدبلوماسية الأوروبية ، فسيطروا على زمام الأمور المالية من خلال المصارف التي تقرض الحرفيين والملاكين والفلاحين المسلمين ، وهو ما أعطى المسيحيين ضمانة لتقدمهم الاجتماعي والاقتصادي والتعليمي . وأدت هذه الأوضاع أيضاً إلـى عزلة هذه الطوائف ، وتشكيل مجموعات شبه مستقلة تمارس نمطاً من الحياة الخاصة التي كانت تثير نقمة المسلمين أحياناً .

ولقد رصدت لنا المصادر التاريخية وضع المسيحيين العرب الاجتماعي والسياسي قبيل حكم محمد على لمصر وبلاد الشام. وبيّن الكثير من الأحداث سوء المعاملة التي كانوا يلقونها من عامة السكان والسلطات على حد سواء. وبحسب شاهد عيان على أحداث العصر، وصل التعصب الديني مداه، وصار المسيحيون عرضة للإهانة والإذلال، فكان المسيحي حيثما مر «يُنعت بالكافر، ويُشتم صليبه، ويُحتقر، ويُصفع ويُرفس». وذهب المؤلف إلى أبعد من ذلك عندما أشار إلى قتل المسيحي الذي لم يقم بدفع الجزية أو الخراج، ومنعه من ارتداء اللباس الملون وركوب الخيل، وزيادة الضرائب عليه. وحرم على المسيحيين حمل السلاح وتقلد السيوف، وفرضت عليهم القيود في مجال بناء الجديد من أديرتهم وبيعهم وكنائسهم ...إلخ.

ومما يجدر ذكره هنا أن أكثر حالات الاعتداء التي وقعت على المسيحيين العرب كانت من الجند (والأوباش). وتذكر المصادر أن هناك جماعة من الفقهاء المسلمين لم يرضوا عن هذه المعاملة، لكنهم كانوا قلة، لهذا لم يكن لهم تأثير يذكر لرد الأذى عن المسيحيين.

دخل المسيحيون العرب عهداً جديداً في مرحلة حكم محمد علي باشا لمصر وبلاد الشام، وهو الحكم الذي تميز بانفتاحه تجاه العرب، وقيامه ببناء دولة حديثة ترتكز على بناء جيش قوي وإعادة تنظيم الإدارة والنهوض بالزراعة واستحداث صناعات جديدة وإدخال التعليم العصري. ولقد استعان محمد علي في ذلك كله بالخبراء الأجانب وأبناء البلاد المحليين من مسلمين ومسيحيين. لهذا قام بإلغاء القوانين التمييزية التي كان يخضع لها بعض الرعايا، ومنح حرية ممارسة الشعائر الدينية المسيحية جهارة، وإنشاء المدارس والكنائس، واستعان بهم في إدارة الشؤون المالية، وشغل عدد منهم وظائف حكام لعديد من الأقاليم. وفي ما يتعلق بالحياة الاجتماعية، فقد أزيلت الحواجز بين المسيحيين والمسلمين كافة، فلبسوا اللباس الملون، وركبوا الخيل، وحملوا الأسلحة، ومنحوا الحرية الدينية، ومثلوا في المجالس الاستشارية بنسب متساوية مع المسلمين. وامتدت سياسة التسامح هذه إلى عهد ابنه إبراهيم باشا في بلاد الشام، وانتشر العدل والتسامح في جو كان مشحوناً بالفتن

والكراهية والتعصب ، الأمر الـذي مهد الطريق لإزالة كل أنواع الاضطهاد التي مارسها الأتراك ضدهم . وقد شكلت إصلاحاتها في تحرير المسيحيين دوراً كبيراً في الترويج لفكرة القومية العربية ، ومهدت السبيل في ما بعد لمن قالوا بفصل الدين عن الدولة . وتتابع تحسن أوضاع المسيحيين العرب من بعد خروج محمد علي باشا من بلاد الشام ، وذلك على إثر الفرمانات التي أصدرتها الدولة العثمانية ، من مثل خط كولخانه عام ١٨٣٩ ، وخط همايون عام ١٨٥٦، وخط الإصلاحات والتنظيمات الجديدة عام ١٨٧٤ التي شددت على حسن معاملة المسيحيين والإبقاء على الامتيازات التي منحت لهم وإلا خسروا الدعم السياسي الأوروبي .

ومن المهم الإشارة إلى أن التنظيمات قد ساهمت في ظهور قلق اجتماعي تطور إلى توتر وسفك دماء وصولاً إلى أحداث ١٨٦٠ الشهيرة ، التي كانت لها إيجابية تذكر من الناحية الفكرية ؛ إذ نبهت الناس إلى ما ينجم عن الجمود العقلي من أضرار وجعلهم يدركون أضرار العداوة الطائفية ، الأمر الذي جدد السعي إلى إنشاء المدارس ، ودفع المفكرين إلى تحرير الوطن من الحكم التركي ، ومنهم بطرس البستاني وإبراهيم اليازجي ، وهما من الجيل الذي بعث الحياة في تراث العرب الثقافي وبذر بذرة الوطنية الأولى التي تطورت إلى حركة تتمثل أهدافها في القومية لا الطائفية .

ثانياً : الإرساليات التبشيرية :

في هذه الفترة ، ازداد النشاط التبشيري في بلاد الشام ومصر ؛ فقد تعددت الإرساليات التبشيرية ، وأبرزها :

١. **الإرساليات الكاثوليكية** : منها إرساليات اليسوعيين واللعازاريين التي هي من أقدم البعثات التبشيرية إلى بلاد الشام؛ إذ قدمت إلى المنطقة في أوائل القرن السابع عشر ، وطورت نظاماً تعليمياً هدفه خدمة احتياجات الموارنة والطوائف الكاثوليكية ، وافتتح العديد من المدارس سواء للذكور أو الإناث في عينطورة وعين ورقة ، وأسست جامعة

القديس يوسف التي قامت بدورها بتعليم اللغات القديمة والحديثة والأدب والطبيعيات. ووسع اليسوعيون مجال عملهم ، فامتد إلى دمشق وحلب وفلسطين والأردن ومصر ، ودخلوا ميدان الطباعة ، وبنوا المستشفيات والمؤسسات الخيرية .

٢. الإرساليات البروتستانتية : يعود تاريخ بدء نشاط الإرساليات البروتستانتية إلى العام ١٨٢٠ في القدس ، ومن ثم تركز ذلك النشاط في بيروت وما حولها ، حيث قامت بتأسيس العديد من المدارس للذكور والإناث على حد سواء . ومن أكثر الإنجازات أهمية للبعثات الأمريكية تأسيس الكلية السورية الإنجيلية في بيروت عام ١٨٦٦ ، وهي الكلية التي درّست العلوم الطبية والطبيعية والدينية والعقلية والفلسفية . وكان التدريس باللغة العربية من أهم ميزاتها . وكرست مطبعة الإرسالية في بيروت لطباعة الكتب الدينية والتعليمية باللغة العربية ، وجرى تأسيس جامعات في مصر وتركيا كان لها دور أساسي في تطور ونمو الأفكار والحركات السياسية المحلية .

أما الإرساليات البروتستانتية البريطانية ، فقد انتشر نشاطها في القدس وسورية والأردن ومصر ؛ إذ تأسست جمعية C.M.S وامتد نشاطها إلى القدس والناصرة والسلط ويافا ورام الله وغزة وعكا والرملة والكرك .

٣. الإرساليات الروسية : أتاحت اتفاقية كوجك قينارجه ، التي وقّعت بين روسيا والدولة العثمانية عام ١٨٨٤ ، الفرصة لبدء النشاط التبشيري الأرثوذكسي في القدس ، وقامت بتأسيس جمعية فلسطين الإمبراطورية عام ١٨٣٧ بقصد دعم النشاط الديني والثقافي الروسي في القدس ، وتبنت برنامجاً لتعليم الأرثوذكس في مدن الناصرة ورام الله وحيفا ويافا ، وعملت باللغة العربية .

ونلخص أهم الآثار التي تركتها هذه البعثات في المسيحيين العرب بأنها ساعدت على تعلم اللغات الأوروبية الحديثة ، وركزت على التعليم المهني من هندسة وطب وغيرهما من العلوم الحديثة ، ولعبت دوراً هاماً في تخريج جيل أو طبقة المدنيين المثقفين الذين

تشربوا الحضارة الغربية وأضحوا من مروّجي فكرة الإصلاح في الشرق ، الأمر الذي كان منطلقاً لتكوين اتجاه فكري سياسي سينمو عبر الجمعيات والمجلات والصحف ؛ اتجاه تميز بطروحاته القومية ودعواته الليبرالية والعلمانية .

ثالثا: النهضة الفكرية :

اتخذت حالة يقظة الوعي القومي عند المسيحيين العرب طابعاً طويا[illegible]. ويمكن أن نتبين ملامح هذه اليقظة منذ القرن التاسع عشر وعلى جميع المستويات : الثقافية والسياسية والاجتماعية والتعليمية والاقتصادية .

ولقد برزت ملامح التحول لدى المفكرين المسيحيين العرب من خلال وسائل متعددة تمثلت في :

١ . الجمعيات الثقافية :

رافق النهضة التعليمية في بلاد الشام إنشاء الجمعيات والنوادي الأدبية التي كان لها دور ثقافي وسياسي واجتماعي هام ؛ فقد ألقيت فيها المحاضرات المختلفة ، وتدرب المثقفون فيها على الحياة والنظم البرلمانية ونشروا دعوات وأفكاراً جريئة عن أنظمة الحكم ، متأثرين بالآراء والفلسفات الغربية ، وأبرز هذه الجمعيات :

أ. مجمع التهذيب (١٨٤٦) : وكان يهدف إلى تهذيب العقل واكتساب المعرفة ونشرها ، مع عدم التعرض إلى المسائل الدينية والسياسية . وهو أول جمعية ثقافية عربية لم تقتصر على موضوعات لغوية وأدبية بل تجاوزتها إلى مناقشة موضوعات ، مثل الوطنية وإحياء أمجاد الماضي .

ب. الجميعة السورية لاكتساب العلوم والفنون (١٨٤٧-١٨٥٢) : قامت على فكرة رفع مستوى المعرفة ببذل جهد جماعي منظم . وحدد دستور الجمعية مجموعة الأهداف التي يتوخى تحقيقها في مجال العلوم والفنون ، وأهمها العمل على استنهاض الرغبة في اكتساب

العلوم . أما الفوائد المجردة عن المسائل الخلافية في الأديان والأحكام ، فهي الأمور التي لا تتعلق بنشاط الجمعية .

ج . الجمعية المشرقية (١٨٥٠) : أنشئت في بيروت بمساعدة الآباء اليسوعيين ، وهي علمية أدبية ، وهدفها الأساس العمل على نشر العلوم والمعرفة ، وجرت مباحثاتها باللغة العربية .

د. الجمعية العلمية السورية (١٨٥٧-١٨٦٨) : أنشئت في بيروت ، واشترك فيها زعماء العرب من جميع الأديان ، وكانت غاياتها إثارة الوعي الطبي في النفوس للعمل على بعث التراث العربي والاعتزاز به ، ونشر العلوم في البلاد دون التعرض إلى المسائل السياسية أو الدينية .

٢. الصحافة :

ساهمت الصحافة الدورية العربية بدور ملحوظ في تطور الوعي القومي العربي ، ومن المسلم به أن الصحافة العربية قامت على أكتاف المسيحيين العرب في بلاد الشام ومصر ، وكان لها دور مكمل لما بدأته الجمعيات الثقافية من نشاطات ، لكن بشكل أوسع وأشمل ، بالإضافة إلى سعة انتشارها ، الأمر الذي حقق أكبر الأثر في نشر الوعي القومي. ومن أبرز الموضوعات التي ركزت عليها الصحافة العربية في تلك الفترة :

أ. اللغة العربية وضرورة التمسك بها وإعادة إحيائها من جديد بحيث تصبح لغة عصرية تواكب العلم الحديث ، وذلك من بيان مميزات اللغة العربية وخصائصها التي انفردت بها عن اللغات الأخرى ؛ وتقديم الشروحات والأدلة على أهمية اللغة في حياة الأمم والشعوب لأنها تعد من عوامل الوحدة بين الأفراد ، ودونها تنقطع العلاقات وتتقوض أركان الهيئة الاجتماعية ؛ وإصرار الكتّاب المسيحيين على ضرورة تعليم العلوم المختلفة باللغة العربية ، ومحاربة «المتفرنجين» الذين يعمدون إلى الخلط بين اللغة العربية واللغات الأجنبية

الأخرى. حتى إنّ هؤلاء الكتّاب وضعوا شروطاً لمن اراد القيام بعملية التعريب ، أبرزها أن يكون عارفاً باللغة التي يعرّب عنها ، واللغة التي يريد أن يعرّب إليها ، متقناً لأصولها وقواعدها حتى لا يكون هناك أثر لـ «العجمة». وأخيراً الحث على الاشتغال بعلوم اللغة العربية والتعمق في معرفة مفرداتها ، وأن يتم تصوير المعاني الخليقة بها ، واستنباط الأوضاع الملائمة لها.

ب. الفخر بالجنس العربي والتغني بأمجاده السابقة وأخلاقه المميزة ؛ إذ بحث المسيحيون العرب في أصل الجنس العربي وصفاته الأخلاقية من مثل الكرم والشجاعة ، وتغنوا بمجد العرب ومكانتهم بين الشعوب الأخرى ، والخدمات التي قدموها إلى الحضارات الأخرى.

ج. الدعوة إلى الألفة والتضامن : توقف الكتّاب المسيحيون عبر صحفهم المختلفة عند ضرورة الاتحاد والألفة بين أفراد المجتمع ، وذلك بهدف بناء مجتمع متماسك يكون نموذجاً لصيغة التقدم المنشود لدى الأمة العربية تحديداً على اختلاف طوائفها ومللها ؛ فالألفة هي المحور الذي يدور عليه خير الوطن ، واليد الجامعة لأفراد الأمة ، وأساس التمدن ، ودونها لا تقوم للوطن قائمة .

د. رفع شعار حب الوطن من الإيمان : تبلور هذا الشعار في سياق الحملة التي شنها الكتّاب العرب والمسيحيون على البعد الديني للوطن ، فكان لابد من إحلال بدائل روحية مكان الرابطة الدينية ، من مثل الحس الوطني ، والمواطنة الصالحة ، وحرية الأديان . ومن هنا نشأت لدى الكتّاب المسيحيين العرب رغبة عميقة في تقديم رابطة الوطن على رابطة الدين في جميع مسارات الحياة .

هـ . المرأة العربية ودروها في تنبيه الوعي القومي : شدد الكتّاب المسيحيون العرب على ضرورة تعليم المرأة ؛ إذ إن صلاح الأمة يبدأ بإصلاح المرأة ، فهي المدرسة التي يجب إعادة تأهيلها ثقافياً ومعرفياً ، الأمر الذي نحتاج إليه من أجل تقدم الأمة .

و. الدعوة المستمرة إلى الأخذ بأسباب تقدم الأمم المتمدنة ، من مثل النقد القائم على

أسس ومبادئ صحيحة هدفها الصالح العام ، ونشر ثقافة التقدم ، والتطلع إلى الأمام من خلال الصحف والدوريات والتيقظ وحسن الإدارة ، والابتعاد عن التشيع المذهبي والتعصب الديني، والتركيز على دور مفكري الأمة وقادتها الذين بمقدورهم تقويم المبادئ ووحدة الأفكار ، والاقتباس من الغرب ، وتعلم اللغات ، وتدقيق البحث ، والتحلي بالمروءة والعزم ، والثبات واحترام الآخر ، ولكنهم طالبوا بألاّ نبالغ في الاقتداء بالغرب، وبأن نفهمه تماماً بكل عناصره الإيجابية والسلبية .

ز. الأخذ بالتربية القومية التي تقوم على إعداد الأمة للحياة القومية ، وتوحيد الأمة ومساعدتها على تأدية رسالتها إلى الإنسانية ، فالتكافل بين القوى الاجتماعية ، سواء كانت إسلامية أو مسيحية ، ضروري ، وارتقاء المسيحيين منوط بالمسلمين ، والعكس صحيح، ولكون هذه الرسالة تحقق السعادة والرقي للمجتمع ، وهذا لا يتأتى إلا بالتربية الصالحة.

٣ . المؤلفات :

تطور التأليف في اللغة والأدب والنقد والبلاغة ، ويلاحظ أن العناية باللغة كانت في جوانبها صدى لظاهرة أعم هي تنبيه الوعي العربي والاتجاه إلى إبراز مقومات الأمة العربية، وإثبات شخصيتها أمام التحديات ، ومن هنا ساهم الكثير من الأدباء واللغويين في إحياء اللغة العربية وآدابها ، وتم رصد الكثير من المؤلفات التي عبّرت بأفكارها ومضامينها عن بدايات الوعي القومي لدى الكتّاب المسيحيين العرب ، من مثل الدعوة إلى التمثل بالغرب في بناء الدولة الحديثة ، وخاصة الأنظمة الدستورية الداعية إلى ترسيخ العدل والحرية والمساواة ، والثورة على الواقع الاجتماعي والتعليمي الذي يعيشه العرب ، والتركيز على فكرة الرابطة القومية بمعناها الحديث على أساس اللغة والجنس والثقافة والتاريخ والآمال والطموحات المشتركة تمييزاً لها من الرابطة الإسلامية أو العثمانية . ولابد من الإشارة إلى أن هذه الكتابات جاءت على أشكال مختلفة : قصص وروايات ومسرحيات وكتابات اجتماعية وإصلاحية ، وعلـى فترات زمنية مختلفة خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن

العشرين. ومن هذه الكتابات :

أ. مسرحية عنترة :

وضعها شكري غانم عام ١٨٩٨ واستلهم مادتها من التراث العربي ، متوخياً من خلالها بث الدعاية للقضية العربية ووحدة البلاد العربية ، وذلك بمحاولة توجيه أحداث المسرحية نحو فكرة توحيد القبائل العربية وجمعها تحت سقف واحد وسيد واحد ، وحث العرب على نبذ خصوماتهم للوقوف في وجه أعدائهم صفاً واحداً .

ب .غابة الحق (١٨٦٥) :

دعا مؤلف الكتاب فرنسيس المرّاش إلى محبة وطنية منزهة عن أغراض الدين ، حيث يذهب إلى أن الأحقاد الطائفية والدينية من أخطر نتائج الجهل والتوحش . وطالب بمحاربة الحاكم المستبد والثورة عليه ، وأكد ضرورة محاربة دولة «الخشونة والبربرية» التي تقيد حرية مصلحته والدفاع عنه ، لأن ذلك واجب على كل من يتمتع بخيراته.

ج. رحلة باريس (١٨٦٧) :

أكد فيه فرنسيس المرّاش أيضاً ضرورة التقدم واللحاق بركب الحضارة الغربية ، ولهذا قدم وصفاً دقيقاً لمدينة باريس ، وكيف أن الجميع هناك يتسابقون من أجل التقدم والمنافسة في جو من الوفاق والمحبة وهم يد واحدة ، ومنضمون إلى قوة واحدة ، ومتنبهون إلى أن التهاون يقود إلى التأخر والبطالة ، فهم يمتلكون الحرية الكاملة في تصرفاتهم ، ويعيشون دون خوف من أي سلطة أو حاكم .

د. العلم والتربية :

اشار خليل زينية من خلاله إلى أهمية الوطن ، فهو كل ما «يملك الإنسان ويميل إليه

ويكلف به وهو موضع مجد وعز وافتخار المواطن» . أما الوطنية ، فهي عاطفة سامية تعلم المرء أن نفسه ليست ملكاً له، بل للأرض التي ولد عليها وينتمي إليها . وركز المؤلف على أهمية اللغة في تنمية الإحساس القومي ، وأكد أن كل أمة لا تحب لغتها ليست خليقة بأن تسمو إلى مقام الأمم الحية والشعوب المتمدنة .

هـ . الكتابات السياسية والاجتماعية ، وكتاب «الدرر» (أديب إسحق)

دعا فيهما أديب إسحق إلى إعادة إحياء التراث العربي والمجد العربي ، والابتعاد عن التعصب الديني الذي هو سبب أساسي في تأخرنا ، وإلى ضرورة الإصلاح الذي لا يأتي «إلا بالقوة ، والقوة لا تحصل إلا بالاتحاد ، ولا اتحاد إلا بالمساواة ولا مساواة إلا بالعدل ولا عدل إلا بالعلم ولا علم إلا بالحرية». وحرض إسحق في كتاباته الناس على الثورة وعدم السكوت عن الظلم ، وركز على علوم اللغة العربية داعياً إلى الاعتزاز بها .

و . غرائب المكتوبجي

دافع من خلاله سليم سركيس عن العرب ، ودعا إلى الوقوف في وجه السلطان العثماني، وطالب بالتقدم عن طريق منح الحرية ، حرية القول والفعل ، وهو بهذا قد وقف ضد سياسة الدولة العثمانية في البلاد العربية .

ز . مؤلفات شبلي الشميّل :

تأثر الكاتب الاجتماعي شبلي الشميّل بأفكار الثورة الفرنسية ، وتبلورت أفكاره الداعية إلى الإصلاح في كتبه فلسفة النشوء والارتقاء ، حوادث وخواطر ، الكتابات السياسية والإصلاحية ، وغيرها . ويمكن القول أن الشميّل قد ساهم بأفكاره في إثارة العقلية العربية ومحاولة دفعها للسير في طريق التقدم ، من مثل الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة ، والثورة

على القيود الاجتماعية ، والتحرر من القيود التي نشأ عليها الفرد في البيت والمدرسة ، والمناداة بضرورة الاهتمام بتعليم العلوم الطبيعية ، والدعوة إلى الأخوة والتسامح الداعيين إلى التعاون الحقيقي على العمران المبني على معرفة الحق والواجب لدى جميع الأفراد ، ونبذ الأوهام والخرافات . أما المرأة ، فقد كان الشميّل مع إعطائها حريتها ، وخاصة في التعليم لأنها هي المسؤول الأول عن الأسرة وبالتالي الأمة .

ح. يقظة الأمة العربية :

تضمن هذا المؤلف لمؤلفه نجيب عازوري أول دعوة صريحة من قبل مسيحي عربي إلى الانفصال عن الدولة العثمانية ،وتشكيل دولة عربية برئاسة حاكم عربي .

ط . منتخبات :

يحاول الكاتب نجيب حداد في هذا المؤلف أن يزرع الأمل القوي في نفوس العرب من أجل إعادة بناء الوطن من خلال الوحدة والعلم وتمدن الأخلاق والبعد عن التعصب الديني والجنسي ، والأخذ بأسباب تقدم الأمم حتى تكون أمة يحق أن يقال لها الأمة العربية.

رابعاً : التيار العروبي :

يمكن تلخيص أبرز الموضوعات القومية التي تطرق إليها المسيحيون العرب في كتابات عصر النهضة ،وعبّرت عن الاتجاه العروبي ، في الموضوعات الآتية :

ـ اللغة العربية والتركيز عليها كوحدة جامعة بين العرب :

تنبه المسيحيون العرب إلى أهمية هذا العنصر وفاعليته في بناء الإحساس القومي وتنميته؛ فالعربي هو كل من ينتمي إلى التراث الثقافي العربي ويعتبر اللغة العربية لغته الأم.

ـ إحياء التراث العربي والتغني بأمجاد العرب :

التفت العرب المسيحيون في نهضتهم الأدبية والفكرية الحديثة إلى الماضي البعيد يستلهمون منه القيم والمعاني وطرق التعبير . وفي هذا السياق تبرز أمامنا شخصيات أدبية مثل أحمد فارس الشدياق وناصيف اليازجي وإبراهيم اليازجي ، الذين اشتهروا بمؤلفاتهم الأدبية واللغوية التي تعبر عن عمق الإحساس بالعروبة والثقافة العربية ، إذ استثاروا الحمية العربية للدفاع عن اللغة والتراث ، وذلك عبر تذكير العرب بماضيهم التليد والتمسك بلغتهم لأنه لا بقاء للأمة إلا بلغتها .

ـ المطالبة بخلافة عربية :

طالب المسيحيون العرب الأتراك بالخلافة رسمياً لإيمانهم بأن العرب هم وارثو العقيدة وحماة الشريعة الإسلامية ، وهم الأولى بمنصب الخلافة ، فهي متصلة جوهرياً بما قام به العرب في سبيل الإسلام ، ولا يمكنهم أن يتصوروا كيف يكون خليفة النبي العربي الهاشمي سلطاناً من التتر ، لاسيما في أواخر دولتهم ، حيث ازداد الانحراف عن تعاليم الإسلام . وكان من أبرز من نادى بهذه الأفكار أحمد فارس الشدياق ولويس الصابونجي ونجيب عازوري.

ـ جدلية التلازم بين الإسلام والعروبة :

اعتبر القوميون العرب الإسلام وليد التراث العربي ، فلم يرغبوا في الانفصال عنه. ولقد اعتز معظمهم ـ بما فيهم المسيحيون ـ بالإسلام لأنه أكد بصورة خاصة عظمة اللغة العربية وحفظ الطابع العربي للأمة من خلال القرآن الكريم . ولهذا اعتبر الإسلام من مقومات القومية العربية ؛ فالإسلام خرج من شبه الجزيرة العربية ، والقرآن الكريم نزل بالعربية ، مما دفع المسلمين من غير العرب إلى تبني اللغة العربية والمساهمة في الثقافة العربية - الإسلامية، فضلاً على الثقافة الإنسانية .

ـ الدعوة إلى التمرد على الدولة العثمانية :

وأشهر الدعوات إلى التمرد جاءت عبر بائية اليازجي ، التي بعثت الشعور القومي العربي ، وكانت عامل تحريض للثورة على الدولة العثمانية ، حيث يقول :

تنبهوا واستفيقوا أيها العـــرب فقد طمى السيل حتى غاصت الركب

وهناك قصيدة جبرائيل الدلال «العرش والهيكل» وتدور حول ثلاث نقاط : مقاومة سلطان الكهنوت ، مقاومة استبداد الملوك ، الدعوة إلى الحكم الجمهوري .

١. التيار العروبي العلماني :

الأسس التي ارتكز إليها التيار العلماني العروبي :

أ. فصل الدين عن الدولة :

أكد الكتاب العرب المسيحيون ضرورة فصل الدين عن الدولة ، وذلك بسبب الأضرار الناجمة عن المزج بين السلطتين وتعرض كل منهما لمصالح الأخرى ، وبسبب تحكم السلطة الدينية بالسلطة المدنية ، واستحالة الوحدة الدينية نتيجة التنوع والاختلاف بين البشر وهما السبب المباشر للكثير من الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية . وطالب هؤلاء بتنظيم القوانين والقواعد التي تلتئم بها دولة الإسلام مع سائر الدول بالنظر إلى هذه الأمور الدنيوية والمصالح السياسية لا بالنظر إلى المعتقد والآراء الدينبة ، وذلك ليتمكن العرب من الاتحاد ومجاراة التمدن الأوروبي ، ولإطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية وللمساواة بين أبناء الأمة ، بقطع النظر عن المذهب أو المعتقد حتى يكونوا أمة واحدة يشعر كلّ بالآخر ؛ « فلا مدنية ولا تساهل ولا عدل ولا أمن ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة الدينية عن المدنية».

ب . الدعوة إلى حكم ديمقراطي حر

دعا الكتّاب إلى ضرورة تبني نظام الحكم الذي يقوم على أسس ديمقراطية ، من

عدل وحرية والمساواة ، أي على غرار الدول الأوروبية التي كانت قد استقرت تجاربها الديمقراطية بعد صراعها العنيف مع رجال الدين ، وذلك انطلاقاً من إيمانهم - أي العرب - بمشاركة الشعب في الحكم ووضع التشريعات التي يجب أن تطبق على الجميع وتؤهلهم لمعرفة حقوقهم وواجباتهم تجاه الدولة ، وإدانة السلطة السياسية المطلقة ، وضرورة تقييد سلطة الملك بالدستور وسيادة القانون ، والاهتمام بالصالح العام ، والحكم المقيد بشرائع من وضع الأمة ، وانتخاب الملك من قبل الأمة . ونادى الكتّاب أيضاً بضرورة التربية العقلية الخاصة بالنظام السياسي .

ج . التمدن

توجه الأوائل من رواد النهضة العربية إلى مراقبة معالم التمدن الغربي ، وتحديداً ما يمكن الأخذ به من ثقافة الغرب ونظمه السياسية والاجتماعية . ومن هذه الزاوية انتقد رواد النهضة مظاهر التخلف في الوطن العربي ، ثم انطلقوا في مرحلة لاحقة إلى صوغ تصورات للتمدن المنشود . فالتمدن لديهم يدل على التهذيب الداخلي والخارجي والتزين بالمعرفة والأدب والفضيلة ، وهو صفة مشتركة بين الرجال والنساء ، والغاية منه أنه «يزيد عز البلاد وخيرها». والتمدن يقوم على أسس ومرتكزات منها :

الديانة السماوية ، الحكم الديمقراطي ، التعليم ، الألفة المدنية وحب الوطن ، العدل والمساواة البعد عن التعصب الديني ، الاهتمام بالوقت للعمل والإنتاج والابتعاد عن الملذات والاعتقاد بالخرافات ، تثقيف العقل وتحسين العادات والتقاليد والأخلاق العامة، النظافة ، سلوك المنهج العلمي في التفكير ، احترام القانون والنظام ، معرفة الإنسان ما له من حقوق وما عليه من واجبات .

د . الحرية

هي أن «يتمتع الإنسان بكل ما فيه نفع له دون الإضرار بغيره»، وتشمل حرية الأفراد ، والحرية الأدبية ، والحرية السياسية ـ فعبر الحرية يمكن للفرد أن يحقق الإبداع على المستوى الشخصي ومن ثم الوطني .

٢ . التيار العروبي الاشتراكي

دعا المفكرون المسيحيون العرب إلى إنصاف الطبقات الاجتماعية الفقيرة ، والاهتمام بأحوالهم . وكثيراً ما كانت هذه الدعوات مصحوبة بتحذيرات من مخاطر الثورة الاجتماعية وتسويغ هذه الثورة كوسيلة أخيرة لإقامة العدالة الاجتماعية بالقضاء على التفاوت الشاسع في توزيع الثروات على أساس مكافأة العامل على عمله مكافأة منصفة ، ومن خلال التنوير والأعمال الخيرية والتعاون في سبيل الخير العام .

فالاشتراكية هي المذهب الاقتصادي الاجتماعي الذي يمنح السعادة للمواطن ، ويضمن حاجاته ، ويصون حقوقه بعد أن يفرض عليه واجباته ، ويرفعه إلى مقام إنسان ، ويعلمه أنه عضو نافع في المجتمع ، وأن تبادل المنفعة ينبغي أن يكون على قدر العمل ، والهدف من الاشتراكية هو العدل في تقسيم المنفعة بين العمال ، وإصلاح مركز الإنسان في العمران .

فمن واجب الحكومة «رفع ظلم القوي عن الضعيف ، ومد الضعيف بالقوة ليعيش في أمن وسلام» ، وذلك عن طريق مؤسسات الدولة التي يمكنها أن تخلق المساواة بالتعليم والتدريب والمساعدة وتجديد وعيه بذاته وإطلاق طاقاته الكامنة . هنا تتحقق العدالة الاجتماعية من خلال الاشتراكية التي ستسلمه معامله ومصانعه ومتاجره ومزارعه ، وتشغله فيها تحت إدارتها ، وتوزع أرباحها عليه ، وتخصص له راتباً عند الكبر يكفيه حتى لا يموت جوعاً .

فالأمة المتعلمة هي التي تحدد معالم الاشتراكية الصالحة للتغيير السلمي . وإذا كانت الأمة هي قاعدة الاشتراكية والخير العمومي هو هدفها ، فإن المناقب القومية هي سبيل تحقيق الاشتراكية الناجحة ؛ فالأمة هي المالك الشرعي والوحيد لمصادر الثروة ووسائل الإنتاج ورأس المال انطلاقاً من موقف أخلاقي ينبذ العنف ويدعو إلى المحبة والمساواة والإخاء والحرية .

خامساً : الجمعيات العربية في الفترة ١٨٧٥ - ١٩٠٧

أدّت ظاهرة انتشار المجالس الأدبية والجمعيات الثقافية في بلاد الشام ومصر إلى ظهور العديد من التنظيمات السياسية المحلية ذات الطابع القومي بأهداف وغايات مختلفة مثل تشجيع الأدب والخطابة ، وتهذيب الناشئة وترويج الأخلاق الكريمة ، وإحياء التراث العربي . وإن الدراسة المدققة لأعمال هذه الجمعيات تظهر أن جلها كان يخفي وراء أهدافه تلك أهدافاً قومية عربية غير معلنة ، ويعتمد نشر الثقافة العربية والتمسك باللغة العربية والتربية الوطنية وسائل للوصول إلى تلك الأهداف . ولابد من الإشارة إلى أنه قد شكلت على يد العرب المسيحيين أولى الجمعيات السرية العربية التي ندّدت بالحكم التركي ، وطالبت بالاستقلال عن الدولة العثمانية وأهمها :

١. جميعة بيروت السرية (١٨٧٥)

تأسست على يد بعض الطلاب في الكلية الأمريكية السورية البروتستانتية ، وضمت إليها شخصيات من مختلف الأديان والطوائف . وقد انحصرت نشاطاتها في الاجتماعات السرية من أجل تبادل الآراء ، ووضع الخطط اللازمة لعمل الطلاب ونشر أفكارهم ، ولصق المنشورات المنددة بالحكم التركي ، وحض العرب على الثورة والمطالبة بالاستقلال.

٢ . جمعية الحزب الوطني (١٨٧٨)

أنشأها فريق من علماء مصر طالب بمنع تغلغل النفوذ الأوروبي ، وبالنضال من أجل حياة دستورية ، وإشراك نواب الأمة في الحكم ، وإجراء الإصلاحات الضرورية .

٣ . جمعية حفظ حقوق الملة العربية (١٨٨١)

نشأت في بيروت على يد متحمسين من المسيحيين والمسلمين ، وقامت دعوتها على أساس

الدفاع عن حقوق العرب مهما اختلفت مذاهبهم ، وحفظ حقوق الأمة العربية ، والمساواة بين العرب والأتراك ، وإجراء الإصلاحات اللازمة في البلاد العربية ، واستقلال كل ولاية من الولايات العربية بماليتها ، وتخصيص ولايتها بوالٍ عربي أو معاون عربي .

٤ . الجمعية الوطنية العربية (١٨٩٥)

تأسست على يد خليل غانم في باريس ، وأخذت بتنظيم دعوة ثورية ضد الحكم التركي، وتوزيع المنشورات لهذا الغرض .

٥ . جميعة الشورى العثمانية (١٨٩٧)

أسست في القاهرة بهدف مكافحة استبداد السلطان عبد الحميد . وتمثل هدفها في العمل من أجل وحدة جميع القوميات في الدولة العثمانية لتحقيق أمر واحد وهو نظام قانوني ، أي دستوري بحكم عبد الحميد .

٦ . جمعية جامعة الوطن العربي (١٩٠٤)

نشأت على يد نجيب عازوري ، والهدف الذي أعلنته هو تحرير بلاد الشام والعراق من السيطرة التركية . وقد نشرت حوالي خمسين نداء عنيفاً تدعو فيها العرب إلى الثورة على الأتراك .

٧ . جميعة النهضة العربية (١٩٠٦)

تأسست في اسطنبول ثم انتقلت إلى دمشق ، وتعد هذه الجمعية الوطنية السرية أول جمعية قومية عربية منظمة نشأت في سياق الوعي بالفكر القومي ، وتمثلت أهدافها في السعي وراء سعادة الأمة العربية ، وإحياء المجد العربي ، وتوحيد أبناء الأمة العربية ، وإحياء اللغة

العربية ، والمطالبة بنظام حكم لامركزي يضمن للعرب حقوقهم داخل السلطنة .

٨ . جمعية النشأة التهذيبية (١٩٠٧)

نشأت في حلب ، وهدفها التحريض من أجل إنشاء الجمعيات لبث روح الرقي العلمي والأدبي في الناشئة الحلبية .

سادساً : الجمعيات العلنية والسرية في العهد الدستوري (١٩٠٨ - ١٩١٨)

١ . جمعية الإخاء العربي العثماني (١٩٠٨)

هي أول جمعية عربية علنية تأسست بعد إعلان الدستور . كانت مفتوحة لأبناء العرب العثمانيين على اختلاف مللهم ونحلهم ، وتمثلت أهدافها في التعاون مع جمعية الاتحاد والترقي للحفاظ على أحكام الدستور وجمع كلمة جميع الملل دون النظر إلى الفروق الدينية والجنسية والسعي إلى بث العدل والحرية والمساواة بين جميع العناصر .

أما أهدافها القومية ، فتمثلت في النهوض بالعرب والمحافظة على حقوقهم ، والاهتمام بنشر العلوم والمعارف وتأسيس المدارس ، ورفع المستوى الاقتصادي بين السكان ، ومساعدة أبناء العرب على التعاون مع العثمانيين لتأسيس الشركات التجارية والصناعية والزراعية.

٢ . العصبة العثمانية (١٩٠٨)

تأسست في باريس ، وانطلقت من مبدأ دعم ونشر الهدف السامي للعناصر الحرة في تركيا ، ولكن النداء الذي وجهته لم يخفِ نزعة إقليمية سورية تسترت بالدعوة إلى الارتباط بالعثمانية طموحاً نخبوياً للعب دور قيادي في الدولة والمجتمع المحليين في إطار سورية ، دون تحديد جغرافي معين لهذا التعبير .

٣ . الجمعية المركزية السورية (١٩٠٨)

دعت إلى استقلال سورية استقلالاً إدارياً ، دولة بعلم واحد ، وكل يدير شؤونه الداخلية بنفسه ويطور ثقافته بطريقته الخاصة . وكان من أهداف الجمعية توطيد المصالح السورية والأمة العربية .

٤ . المنتدى العربي (١٩٠٩)

تمثلت أهدافه في جمع الشباب العربي في الآستانة ، وانتزاع حقوق العرب من الأتراك ، وبث المبادئ السامية بين الشباب العربي في الآستانة وخارجها ، ونشر الدعوة إلى القضية القومية . أقبل الشباب العربي بقوة للانضمام إلى المنتدى ، واستقر رأيهم على القيام بدعاية واسعة النطاق تبث في جميع الأقطار العربية تقوم على الأسس التالية : الأمة العربية أمة واحدة فقدت مجدها واستقلالها لتسلط الأجانب عليها ، والبلاد العربية بلاد غنية يطمح فيها الأقوياء ويعملون على استعمارها ، ولا سبيل إلى تعديل هذه الحالة إلا بتقوية العنصر العربي في الدولة العثمانية وجعله قادراً على الدفاع عن حياته .

وقد هدف المنتدى من نشاطاته كلها إلى إيقاظ الحس القومي لدى الأمة العربية التي كانت تغط في سبات عميق من جراء الاستعباد التركي .

٥ . الجمعية القحطانية (١٩٠٩)

تأسست في اسطنبول ؛ إذ ألفها عسكريون في الجيش العثماني . وقد تمثلت أهدافها في إيقاظ العرب من سباتهم وتذكيرهم بماضيهم المجيد وبكيانهم القومي الحاضر ، والعمل على رفع مستواهم الثقافي والاجتماعي والاقتصادي ، وحثهم على التضامن ، والمطالبة بما لهم من حقوق مضاعفة في الدولة العثمانية .

٦ . جمعية النهضة اللبنانية (١٩٠٩)

تأسست في بيروت وتلخصت أهدافها في تمهيد السبيل لفرنسا للاستيلاء على سورية ووضعها تحت الحماية . وتمثلت أهميتها في أنها شكلت جزءاً مكوناً من حركة التحرر ضد السيطرة التركية . وكان الوطنيون العرب يتعاونون مع هذه الجمعية ، وفي وقت لاحق تركت نظرات قادة الجمعية بصمة جوهرية على قرار لجان الإصلاح في بيروت ودمشق وحزب اللامركزية ونتائج عمل المؤتمر العربي الأول في باريس .

٧ . الجمعية العربية الفتاة (١٩٠٩)

تأسست في باريس ، ووسعت نطاق عملها في العواصم العربية . تمثل هدفها الأسمى في بلوغ الأمة العربية المكانة التي تستحقها بين الأمم . وكان مبدأ الجمعية القومي الذي يقسم العضو اليمين عليه « بذل كل جهد لإيصال الأمة العربية إلى مصاف الأمم الراقية الحرة المستقلة الكبرى» . وكان هدف الجمعية السياسي نيل الاستقلال العربي داخل إطار الإمبراطورية العثمانية ، ولكنها تحولت في ما بعد إلى تبني الخيار الثوري من أجل الانفصال عن تركيا ، خاصة بعد علمها بقرار الاتحاديين تشتيت شمل العرب .

٨ . جمعية العلم الأخضر (١٩١٢)

أنشئت في الآستانة لتقوية الروابط الوطنية بين الطلاب العرب في المدارس العليا ، وتوجيه قواهم لانتشال أمتهم من الحال التي هي فيها .

٩ .حزب اللامركزية الإدارية العثماني (١٩١٢)

تأسس في القاهرة بهدف الحفاظ على الإمبراطورية العثمانية من الأخطار الخارجية المحدقة بها ومن المنازعات الداخلية ، وخلق الشعور بالولاء لوحدة الإمبراطورية العثمانية

والإخلاص للرمز الموحّد وهو العرش العثماني ،وبيان حسنات الإدارة اللامركزية في السلطنة العثمانية ، والمطالبة بكل الوسائل المشروعة بحكومة تؤسس على قواعد اللامركزية. وكان نشاط أعضاء الحزب قومياً عربياً يرمي إلى يقظة الأمة العربية ، وتمكين العرب من نيل حقوقهم في الدولة باتباع النظام اللامركزية فيها ، الأمر الذي يؤدي إلى شد أزر الدولة العثمانية وقوتها .

١٠ . الجمعية الإصلاحية البيروتية (١٩١٢)

تأسست في بيروت ، وقدمت برنامجاً للإصلاح يتلخص في ما يلي : الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في دوائر الولاية الحكومية ؛ أن تعيّن العاصمة رؤساء الدوائر العارفين باللغة العربية وأن تكون بقية موظفي الدوائر من أبناء الولاية ؛ تأليف مجلس تمثيلي في الولاية له سلطات محلية واسعة ، منها إقرار ميزانية الولاية ؛ تعيين مستشارين أجانب في دوائر الولاية الحكومية توافق العاصمة على اختيارهم وتعيينهم ؛ أن يقضي أبناء الولاية الخدمة العسكرية فيها أيام السلم .

١١ . جمعية العهد (١٩١٣)

تأسست في الجيش العثماني ، ومما استدعى تأسيسها فشل مساعي الإصلاحيين العرب مع الاتحاديين بعد المؤتمر العربي الأول . وتمثلت أهدافها في السعي نحو الاستقلال الداخلي للبلاد العربية ، على أن تكون متحدة مع حكومة الآستانة على غرار اتحاد المجر مع النمسا، وبقاء الخلافة الإسلامية وديعة مقدسة في أيدي آل عثمان ، والدفاع عن الآستانة في وجه مطامع الدول الأجنبية ، وأن يكون العرب القوة الاحتياطية الداعمة للأتراك من أجل الدفاع عن الشرق في وجه الغرب ، فضلاً عن تنمية المزايا المحمودة وبث الدعوة إلى التمسك بالأخلاق الفاضلة لأن الأمة لا تحتفظ بكيانها السياسي القومي ما لم تكن تتحلى بالأخلاق الصالحة .

سابعاً : المؤتمر العربي الأول (١٩١٣)

ما إن حلت الجمعية الإصلاحية في بيروت حتى فكر خمسة من الشباب العرب في باريس ، وهم : عبد الغني العريسي وعوني عبد الهادي وتوفيق الناطور وجميل مردم ومحمد المحمصاني ، في عقد مؤتمر عربي تدعى إليه المنظمات العربية ، العلنية منها والسرية، لمناقشة أوضاع بلادهم في الدولة العثمانية ، بعيداً عن الإرهاب الذي نشره الاتحاديون فيها. وحددت أبحاث المؤتمر على النحو التالي : الحياة الوطنية ومناهضة الاحتلال ؛ حقوق العرب في المملكة العثمانية ؛ ضرورة الإصلاح على قاعدة اللامركزية ؛ المهاجرة من سورية وإليها . ولوحظ في تشكيل لجنة المؤتمر تمثيل المسلمين والمسيحيين بالتساوي .

وتوضيحاً لدور المسيحيين العرب في هذا المؤتمر ، يتوجب علينا الإشارة إلى أهم الأفكار التي اشتملت عليها كلماتهم التي ألقيت في سياق أعمال المؤتمر ، حيث يمكن الإشارة إلى النقاط الجوهرية التالية : التشديد على عدم الانفصال عن الدولة العثمانية ؛ التشديد على أن العرب أمة متميزة لها حقوقها ؛ رفض ومقاومة كل تدخل أجنبي ؛ تأكيد وحدة المسلمين والمسيحيين في إطار قومي أو وطني ؛ الإصلاح عن طريق اللامركزية .

وفي الجلسة الختامية للمؤتمر اتخذت قرارات كان منها أن الإصلاحات الحقيقية واجبة وضرورية للمملكة العثمانية ؛ فيجب أن تنفذ بوجه السرعة ، ومن المهم أن يكون مضموناً للعرب التمتع بحقوقهم السياسية ، وذلك بأن يشتركوا في الإدارة المركزية للمملكة اشتراكاً فعلياً ، وأن تنشأ في كل ولاية عربية إدارة مركزية تنظر في حاجاتها وعاداتها ، وأن تكون اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية ، وأن تكون الخدمة العسكرية في الولايات العربية . وإذا لم تنفذ القرارات التي صادق عليها المؤتمر ، يمتنع الأعضاء المنتمون إلى لجان الإصلاح العربية عن قبول أي منصب في الحكومة العثمانية .

يتضح لنا من خلال هذه القرارات ومن الرجوع إلى أسماء المؤتمرين أن المؤتمر كان قومياً عربياً يضم المسلم والمسيحي ، وأن قراراته في جملتها لا تتعدى المطالبة بالاشتراك في الحكم

المركزي ، وأن تكون اللغة العربية لغة رسمية ، وأن يتمتع العرب بحقوقهم القومية في دولة هم فيها أكثر من نصف السكان .

ثامناً : دور المسيحيين العرب في الثورة العربية الكبرى

١ . الدور السياسي

بدأت الحرب العالمية الأولى فيما كانت العلاقات التركية - العربية تجتاز مرحلة محفوفة بالحيرة والتردد . ذلك أن دخول تركيا الحرب إلى جانب ألمانيا كان قد وضع الحركة العربية أمام أخطار جديدة ، وكان طبيعياً أن يفكر العرب في مصير البلاد العربية في المشرق . وكانت تلك الخطوة عاملاً أساسياً في تغذية الاتجاه نحو الاستقلال . ومما أدى إلى تفاقم الوضع الخطوات التي اتخذها الأتراك ضد العرب في بلاد الشام من بعثرة الجنود والضباط العرب في مختلف أنحاء الدولة وجبهات الحرب ، وتشكيل الديوان العرفي العسكري في عاليه ، وتعقب رجالات العرب وشبابهم الذين برزوا على مسرح الحركة العربية ، ونفي وتشريد طائفة كبيرة من رجال العرب وأسرهم ، وأخيراً حُكم جمال باشا في سورية والمظالم التي ارتكبها في حق رجالات العرب ـ ومنها حملة الإعدامات ـ التي لم يميز فيها بين مسلم ومسيحي ، الأمر الذي شكل العامل الحاسم لإعلان الثورة ضد الأتراك ؛ وكانت حافزاً للشريف حسين على بدء العمل بحسب ما تم الاتفاق عليه بين الجمعيات العربية السرية في الشام ـ العهد والفتاة ـ التي ضمت في عضويتها المسلم والمسيحي معاً ؛ إذ وضعت لنفسها أهدافاً جديدة في سبيل السعي إلى الاستقلال .

وتتضح هذه الأهداف من خلال ميثاق دمشق لعام ١٩١٥ الذي تضمن مطالب الزعماء العرب من بريطانيا من أجل المضي في الثورة ، ومن ضمنها ، بالإضافة إلى مطالب الاستقلال، إلغاء جميع الامتيازات الاستثنائية التي منحت للأجانب بمقتضى الامتيازات الأجنبية ، وعقد معاهدة دفاعية بين بريطانيا والدولة العربية المستقلة ، وتقديم بريطانيا وتفضيلها على غيرها من الدول في المشاريع الاقتصادية . أما من الناحية السياسية ، فقد

تعهد الشريف بإعلان الثورة العربية ، وتعهدت بريطانيا بأمرين واضحين : الأول هو : الاعتراف بالخلافة العربية حال قيامها والثاني : هو الاعتراف باستقلال العرب ضمن منطقة معينة ، وحماية هذا الاستقلال .

هذه هي أهم الآراء التي كانت تجول في صدور متنوري العرب بعد بدء الإجراءات الإرهابية التي قام بها جمال باشا ، وهي الآراء التي تشارك فيها المسلمون والمسيحيون معاً، وبإعلان الثورة عام ١٩١٦ ، تجاوز العرب مرحلة الأفكار النظرية إلى مرحلة العمل الجاد، وكان الهدف واحداً ؛ فقد ضمت قوات الثورة أبناء الجزيرة العربية من الحجاز ونجد واليمن وأبناء سورية وفلسطين والعراق ، وقاتل فيها المسيحيون إلى جانب المسلمين أبناء جنسهم.

إن موقف المسيحيين العرب من الثورة العربية، شأنه في ذلك شأن موقف المسلمين العرب، وذلك لأن الجمعيات العربية التي مهدت السبيل إلى الثورة ضمت في عضويتها المسلم والمسيحي معاً ، والقرارات التي صدرت عنها شارك في اتخاذها المسلم والمسيحي معاً .

ومن الأسماء التي شاركت في الثورة أمين يزبك ، إميل الخوري ، فريد الخازن ، سعيد عمون ، فؤاد سليم ، نعيم الخوري ، خليل السكاكيني ، نعمان ثابت ، أمين معلوف . وكان ذلك إما من خلال الأعمال العسكرية أو القيام بأعمال الترجمة ، وتشكيل اللجان من أجل الدعاية للثورة في الخارج .

٢ . الدور الثقافي والإعلامي

تمثل الدور الثقافي والإعلامي للمسيحيين العرب ، في ما يخص الثورة العربية الكبرى، في الأشعار والقصائد التي قيلت في مدح الثورة كحدث تاريخي ، والإشادة بأهدافها وقائدها.

فقد دارت موضوعات الأشعار والقصائد التي نظمها الشعراء المسيحيون العرب في الثورة دارت موضوعاتها حول الحض على الثورة ، وتمجيد شهداء ٦ أيار / مايو ١٩١٦ ، والتغني بالقومية العربية وإعلان تأييدهم لقيام الثورة ، وأخيراً مدح قائد الثورة الشريف حسين بن علي.

ويأتي في طليعة هؤلاء الشعراء إيليا أبو ماضي ؛ إذ نشر الروح القومية العربية ، وحض العرب على الثورة والاستقلال عن الأتراك ، ومنهم أيضاً رفيق رزق سلوم بقصيدته «صبوا الدماء على قبري» .

وأخذ الشعراء يرثون الشهداء ويصفون المأساة ، ومنهم جورج أطلس ، فارس الخوري، حليم دموس ، رشيد سليم الخوري ، بشارة الخوري ، خليل مطران .

وفي مرحلة لاحقة شخص الشعر العربي هوية الثورة العربية القومية ، ثم ركز على هويتها الدينية ، فالعروبة مقترنة بالإسلام ، والثورة قامت من أجل خدمة العرب والإسلام . ومن هؤلاء الشعراء أمين الريحاني ،وخليل السكاكيني الذي وضع نشيداً وطنياً ولحنه وأصبح نشيد الثورة ، ورشيد أيوب في قصيدته «شريف مكة» التي كانت تحية أرسلها إلى الشريف حسين وعبّر فيها عن فرحته بقيام الثورة وتأييده لها وإعجابه بقائدها .

وأبرز الشعراء العرب المسيحيون هيبة الشريف حسين الدينية ، وغيرته على الدين، وتحريره للعرب وإنقاذهم من جرائم الاتحاديين .ومن هؤلاء الشعراء مراد الخوري قسطنطين يني ، أمين الشويري ، إلياس طعمة ، أسعد داغر ، وغيرهم الكثير .

الثقافة والتنمية تجارب مصرية

د. عماد أبو غازي*

«الثقافة والقيم هما روح التنمية، فهما توفران زخمًا لها وتيسران الوسائل اللازمة لتعزيزها، وتحددان تصور الناس لأغراضها وغايتها، إضافة لذلك فإنهما تساعدان على تشكيل آمال الناس ومخاوفهم وطموحاتهم ومواقفهم وأفعالهم اليومية، وتُشكلان مُثل الناس، وتُلهمان أحلامهم في حياة فاضلة لهم ولأجيالهم القادمة».

تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٣

تبنى تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٣ مفهوما يربط بين التنمية والثقافة، ويجعل من الثقافة والقيم روح التنمية والزخم اللازم لتعزيزها. وهذا أمر جيد أن تدرك التقارير الدولية المتعلقة بالتنمية قيمة المكون الثقافي في عمليات التنمية.

ـ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١٩/٧/ ٢٠١٠ .

* الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة بمصر. وزير الثقافة في جمهورية مصر العربية.

لكن، دعونا نتساءل، هل الثقافة مجرد مكون روحي أو معنوي في عملية التنمية؟

أظن أن للثقافة إسهاما أوسع في عملية التنمية الشاملة أو التنمية المستدامة من مجرد الدافع المعنوي والروحي للتنمية.

فالثقافة تلعب دورا مهما في تنمية الانتماء الوطني وإدراك الهوية.

كما أن المنتج الثقافي اليوم يقدم قيمة مضافة للاقتصاد فضلا عن قيمته المعنوية، سواء قيمة مضافة مباشرة أو غير مباشرة، الثقافة وتنمية الانتماء الوطني وإدراك الهوية.

وسأحاول في هذه المحاضرة أن ألقي ضوءا على التجربة المصرية في ارتباط الثقافة بالتنمية عبر تاريخ مصر الحديث، ثم أتوقف عند الواقع الراهن للثقافة المصرية وما يحمله من إمكانيات تنموية، واختيار التجربة المصرية ليس إلا اختيارا لنموذج للتطبيق عليه فقط.

لقد عرفت مصر في مجال العلاقة بين الثقافة والتنمية عدة تجارب:

١ـ تجربة محمد علي باشا التي ارتبطت ببناء أسس الدولة الحديثة.

٢ـ تجربة الخديوي إسماعيل التي ارتبطت بمحاولة التحديث وفقا للنمط الغربي.

٣ـ تجربة المرحلة الليبرالية التي ارتبطت باستكمال مقومات الدولة المدنية الحديثة، ومواجهة الاحتلال والامتيازات الأجنبية.

٤ـ تجربة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، والتي ارتبطت ببناء «الدولة الشمولية»* والاقتصاد الموجه والمواجهات المتوالية مع الأطماع الاستعمارية الجديدة في المنطقة.

٥ـ التجربة المعاصرة في مصر والتي ارتبطت بمحاولة استعادة مصر لعلاقاتها بمحيطها

---

* الدولة الشمولية : (التوتالتارية) تعني في الاستخدام السياسي الاجتماعي: صيغة من ممارسة القمع والاستبداد، وإنكار الحريات الفردية. دولة بوليسية، تحاصر الفرد من كل جانب ولا تترك للمجتمع ، ولو هامشاً ضئيلاً، من حريات الرأي والتعبير والتفكير. وعندما سألت الدكتور المحاضر في مداخلتي على المحاضرة: هل أنت على وعي بهذا الاستخدام السيء للمصطلح؟ أجاب: «نعم أنا أدرك هذا»!! (المحرّر)

العربي في بداية الثمانينيات.

هذا وقد سار العمل الثقافي في مصر طوال القرنين الأخيرين في ثلاثة مسارات متوازية ومتفاعلة في آن واحد:

المسار الحكومي.

المسار الأهلي.

مسار الصناعات الثقافية ذات الطابع الربحي التي يتولاها القطاع الخاص.



لكن لنبدأ بما نعنيه بالثقافة هنا:

للثقافة معناها العام الذي يتفق عليه السسيولوجيون والأنثروبولوجيون والذي يتلخص في أن الثقافة هي استجابة الإنسان لإشباع حاجاته من خلال نماذج معيشية أو نماذج للفكر والعمل ابتدعها الإنسان في سبيل البحث عن إشباع هذه الحاجات المعيشية، وهي نماذج مكتسبة يصل إليها الإنسان إما بالتفكير والعقل كاستجابة للوسط الذي يعيش فيه أو عن طريق النقل من المجتمعات الأخرى، كما تتميز الثقافة بأنها اختراع أو اكتشاف إنساني ينتقل من جيل إلى جيل مع القابلية للإضافة وللتعديل والتغير[1]. إذن فالثقافة عملية إبداع متصلة يسهم فيها الشعب بحكمته الأصيلة وعاداته وتقاليده المتوارثة، ويثريها عدد لا حصر له من الفنانين والمفكرين والمثقفين والعلماء.

وإذا كان هذا المفهوم الواسع للثقافة يرتبط بالدور المعنوي لها في التنمية بشكل أساسي، فإن المعنى الضيق للثقافة يرتبط بالقيمة المضافة التي تقدمها الثقافة في عملية التنمية بمعناها المباشر.

أما الثقافة بمعناها الضيق فيقصد بها الأنشطة الفكرية الإبداعية والفنية التي يمارسها الإنسان، أي أن هذا المعنى ينصرف إلى الآداب والفنون بشكل أساسي ثم إلى بعض أشكال الإنتاج الفكري.

ويرتبط بهذا المعنى الأخير للثقافة مفهوم الصناعات الثقافية، ومفهوم الصناعات الثقافية من المفاهيم لصيقة الصلة بالتحديث وبعصر الثورة الصناعية، ويقصد به عادة الأعمال الثقافية الموجهة إلى الجماهير الواسعة(٢)، والتي تنتج بأسلوب الإنتاج الكبير أو الإنتاج للجماهير، وتدخل في عملية إنتاجها رؤوس أموال كبيرة، وتمر بمراحل متعددة حتى تخرج في صورتها النهائية، ويدخل في إنتاجها ممول أو منتج وعمالة كبيرة العدد نسبيا ليست بالضرورة هي المصنف للعمل أو المبدع له، وتشبه العملية الإنتاجية فيها ما يتم في مجال الصناعات الحديثة، مما جعل هذا النوع من المنتج الثقافي يوصف بأنه «صناعة ثقافية» حيث تتحول طرق إنتاج الأعمال الإبداعية والفكرية من الطرق التقليدية التي يلعب فيها المبدع الفرد أو مجموعة المبدعين الدور الأساسي في إخراج المنتج الثقافي بصورته النهائية، لتتحول إلى عملية إنتاجية مركبة يشارك فيها آخرون، ويستعاض عن الاتصال المباشر بين المبدع والمتلقي بآليات السوق لنقل العمل الإبداعي إلى قطاعات أوسع من الجمهور من خلال وسائط مختلفة.

ومثلما كان التصنيع مسئولا عن النمو الهائل في قدرة المجتمعات الحديثة على توليد الثروة مقارنة بالمجتمعات التقليدية، فإن التصنيع الثقافي كان مسئولا كذلك عن التطور الهائل في القدرة على توليد «الثروة» الفكرية والفنية والثقافية في تلك المجتمعات، وعلى تحقيق الاتصال الواسع بين المبدع والجمهور، ذلك الجمهور الذي أصبح جمهورا كبيرا من المتلقين، وعن تغيير نوعية المتلقين للمنتج الثقافي فبعد أن كانت الصفة الغالبة للجمهور المتلقي للفنون والآداب نخبوية، أتاحت الصناعات الثقافية إمكانية وصول الإنتاج الثقافي إلى قطاعات واسعة من الجماهير التي تنتمي إلى مختلف الطبقات بغض النظر - حتى - عن معرفة المتلقين الجدد للقراءة، وكذلك أدى ظهور الصناعات الثقافية وتطورها إلى تغير محتوي المنتج الثقافي، بل وتغير رسالته التي يحملها، وتعاظم تأثير الإنتاج الثقافي في المجتمع بصورة لافتة.

ومن أبرز الأمثلة على الصناعات الثقافية السينما والدراما التليفزيونية ونشر الكتب

والتسجيلات الموسيقية والغنائية المنتجة بهدف التسويق الواسع والبرامج التليفزيونية الثقافية(٣).

إذن فالصناعة الثقافية تقوم على: «مادة خام» هي الإنتاج الفكري أو العمل الإبداعي، وعملية تحويلية تتم عبر التصنيع الذي يعتمد على المقومات التقليدية للصناعة: التنظيم ورأس المال وقوة العمل ووسائل الإنتاج المتطورة، وينتج عن كل هذا عمل إبداعي في صورة جديدة، ثم تأتي في النهاية عملية التسويق(٤).

لقد كانت البداية الأولى لتحول العمل الثقافي إلى صناعة ـ بهذا المعنى ـ مع ابتكار يوحنا جوتنبرج للطباعة بالأحرف المتحركة، حقا لقد ظهرت الطباعة في الصين وبعض بلدان الشرق الأقصى قبل ظهورها في أوروبا بعدة قرون، لكنها لم تنتشر على النطاق العالمي انطلاقا من هناك، كما ظهرت أشكال من الطباعة كذلك في مصر ما بين القرنين العاشر والرابع عشر للميلاد لكنها ظلت لا تشكل سوى ظاهرة هامشية في المجتمع المصري واختفت فجأة دون أن تترك أثرا قويا(٥) ، أما ابتكار جوتنبرج فقد تحقق له الانتشار والتطور، وربما كان ذلك بسبب ارتباط ابتكاره بتحولات اجتماعية وفكرية وثقافية عميقة عاشتها المجتمعات الأوروبية في فترة التحولات التاريخية في القرن الخامس عشر الميلادي من العصور الوسيطة إلى العصور الحديثة، وقد حققت الطباعة لأول مرة في التاريخ الإنساني إمكانية الإنتاج الكبير للكتاب، فأتاحت الفرصة لانتشار المعرفة وإمكانية تداولها بين الجماهير، لقد دفعت الحاجة إلى المعرفة الإنسان للبحث عن وسيلة لنشرها على نطاق واسع، فكان التطور التقني في إنتاج الكتاب (وسيلة نقل المعرفة في ذلك الحين) الذي تمثل في التحول من الكتاب المخطوط الذي يحصل عليه عشرات من أفراد النخبة إلى الكتاب المطبوع الذي يتاح الحصول عليه لآلاف ممن يعرفون القراءة، الأمر الذي أدى بدوره إلى سلسلة من التحولات الفكرية والثقافية والعلمية والاجتماعية واسعة النطاق(٦) ، وكانت تلك هي اللبنة الأولى في صرح الصناعات الثقافية، وفي تحول الثقافة إلى صناعة ربحية.

وقد شهد القرن التاسع عشر تطورا فارقا في مجال الصناعات الثقافية على النطاق العالمي

بفضل التطور التقني، ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر كان اختراع كاميرات التصوير الفوتوغرافي، ثم ظهرت الأشكال الأولى لتقنيات التسجيلات الصوتية، وبعدها اختراع السينما مع أواخر القرن نفسه، وكان لكل تلك الابتكارات الجديدة نتائج حاسمة في رسوخ الصناعات الثقافية وتطورها، وعبر القرن العشرين تطورت هذه التقنيات ـ تقنيات الوسائط المسموعة والمرئية وتلك التي تجمع بين السمع والرؤية (السمعبصريات) ـ وكذلك تقنيات الطباعة تطورا هائلا، وإن كان تطور الصناعات الثقافية وسيادتها على الإنتاج الثقافي لم يسر في خط صاعد باستمرار مثلما هو الحال في تاريخ التطور التقني الذي استمر في صعود متواصل، فلم تقض الصناعات الثقافية على الأشكال القديمة والتقليدية للإنتاج الثقافي إنما تعايشت معا[٧].

وقد دفع هذا التطور التقني بالإبداع الذي يأخذ شكل منتجات الصناعات الثقافية ليحتل مكانا متميزا في العمل الثقافي، ولم يعد الأمر قاصرا على انتشار المعرفة المكتوبة فقط بواسطة الطباعة، بل أصبح من الممكن نشر فنون الموسيقى والغناء عبر المكان والزمان بواسطة الاسطوانات، ثم شرائط التسجيل بأنواعها المختلفة، وأخيرا بواسطة الأقراص المدمجة، كذلك مكن ظهور التصوير الإنسانية من أن تقوم بتوثيق تراثها المادي والمعنوي وإعادة إنتاج نسخ منه قابلة للتسويق، كما أتاح تحويل النصوص الأدبية إلى أشكال مرئية.

ثم كان التطور في وسائل الاتصال عن بعد باختراع الراديو ثم التليفزيون عاملا أضاف قيمة جديدة للصناعات الثقافية، وأضفى عليها قوة وتميزا، وحقق لها انتشارا جماهيريا أكبر بكثير مما تحقق مع التطور التقني في أدوات إنتاج الثقافة، بل أدى هذا التطور إلى ظهور صناعات ثقافية جديدة، قامت على أنواع أدبية وفنية لم تكن معروفة من قبل كالدراما التلفزيونية والإذاعية.

والأمر المؤكد أن الفضل في ظهور الصناعات الثقافية وتطورها يرجع لأمور تقع خارج نطاق محتوى الإنتاج الثقافي ومضمونه تماما، فالثورة التقنية المواكبة للثورة الصناعية هي المسئولة عن هذا التطور بشكل أساسي، فباستثناء الطباعة ترجع كل الإنجازات التي قامت

عليها الصناعات الثقافية بالكامل إلى عصر الثورة الصناعية، بل إن الطباعة التي ظهرت قبل ذلك العصر بعدة قرون شهدت نقلة فارقة بفضل منجزات الثورة الصناعية، ومن هنا فلا غرابة في أن عصر الثورة الصناعية قد صبغ الصناعات الثقافية بصبغته وفرض عليها قيمه، بما في ذلك منطق الربح والخسارة، وأيضا المنافسة الضارية بين الصناعات القومية من أجل السيطرة على الأسواق وبسط الهيمنة عليها[٨] ، وقد أخذت هذه المنافسة أبعادا أكثر عمقا وخطورة في حالة الصناعات الثقافية، حيث أن محتواها يمس بشكل مباشر منظومة القيم والأفكار السائدة في كل مجتمع من المجتمعات، فظهرت مفاهيم مثل الاستعمار الثقافي والتبعية الثقافية وثقافة التبعية[٩] .

ومع بداية الألفية الثالثة، أصبحت مشكلة الهوية الثقافية محورًا أساسيًا لاهتمام الأمم والشعوب، ولتأكيدها انفجرت صراعات عرقية وثقافية في أنحاء شتى من العالم، تقتلع جذورًا، وتحاول غرس جذور بديلة. ولعل أول طرح سياسي لمعنى الهوية في العصر الجديد كان عام ١٩٧٣ في الفقرة الختامية لورقة بعنوان «الهوية الأوروبية» أقرها اجتماع القمة الأوروبية في كوبنهاجن في ١٤ ديسمبر ١٩٧٣، وهى على النحو التالي: «إن الهوية الأوروبية ستتطور بطريقة ديناميكية حسب مقتضيات بناء أوروبا الموحدة، وتقترح البلدان التسع في علاقتها الخارجية تحديد هويتها بالنسبة لهوية البلدان الأخرى، وهم يعتقدون أنهم بذلك يقوون تماسكهم، ويسهمون في تشكيل سياسة خارجية أوروبية متماسكة» [١٠].

ومن هنا كان ذلك الاهتمام الكبير الذي توليه الحكومات للثقافة وأجهزتها، ودعمها بكافة الإمكانات، لا باعتبارها خدمات ضرورية تقدمها لشعوبها فحسب؛ ولكن باعتبارها أيضًا استثمارات لها عائدها المادي المؤكد فى عمليات التنمية وزيادة الإنتاج.



وبعد هذا المدخل انتقل إلى التجربة المصرية.

فقد عرفت مصر المؤسسات الثقافية الحديثة في القرن التاسع عشر، بداية من عصر محمد علي باشا الكبير مؤسس الأسرة العلوية التي حكمت مصر من عام ١٨٠٥ إلى بداية

الخمسينات من القرن الماضي عندما أعلنت الجمهورية. ويرجع الفضل لعصر محمد علي في وضع أسس الدولة المصرية الحديثة عموما، ومن بينها المؤسسات الثقافية، مثل: المكتبة والأرشيف والمتحف، تلك التي كانت ضمن أدوات صناعة سلطة الدولة الحديثة، وصياغة مفهوم الدولة القومية، وهذا اسهام في التنمية بمعناها العام.

ففي عام ١٨٢٩ أنشأ محمد علي باشا كتبخانة (مكتبة) بالقلعة لاستخدامه الشخصي واستخدام كبار رجال دولته، وفي نفس العام أنشأ ديوان الدفترخانة وجعل مقره بالقلعة أيضا، وبعدها بسنوات تأسس أول متحف للآثار القديمة، وكانت تلك المؤسسات الثلاث نواة لأهم ثلاث مؤسسات ثقافية من مؤسسات الدولة القومية الحديثة: المتحف القومي والمكتبة القومية والأرشيف القومي.

بدأت الدعوة لتأسيس المتاحف من رائد النهضة الفكرية في مصر في عصر محمد علي الشيخ رفاعة الطهطاوي، وكان ذلك بعد عودة الطهطاوي من باريس حيث كان محمد علي قد أوفده إماما دينيا للبعثة فعاد حاملا لأفكار الحداثة، وقد تأسس أول متحف لحفظ الآثار القديمة مع منتصف القرن التاسع عشر في أحد القصور بحي بولاق غرب مدينة القاهرة، وتنقل متحف الآثار في أكثر من موضع إلى أن استقر في مبناه الحالي بميدان التحرير بقلب العاصمة منذ مطلع القرن العشرين، وتوالى إنشاء المتاحف الأثرية والتاريخية والفنية والعلمية في مختلف المدن المصرية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن أهم تلك المتاحف الأثرية في مصر: المتحف المصري الذي يضم آثار الحضارة المصرية القديمة (الفرعونية)، والمتحف اليوناني الروماني بالإسكندرية، والمتحف القبطي الذي يضم الآثار المسيحية في مصر، والمتحف الإسلامي الذي تحول الآن إلى عدد من المتاحف المتخصصة في فروع الفنون والآثار الإسلامية، هناك أيضا متحف النوبة بأسوان، ومتحف الإسكندرية القومي، وتتبنى وزارة الثقافة المصرية الآن مشروعين لمتحفين كبيرين: المتحف المصري الكبير بصحراء الهرم، ومتحف الحضارة المصرية بالفسطاط.

أما المتاحف الفنية فأهمها متحف الفن المصري الحديث، ومتحف الإسكندرية للفنون،

ومتحف مختار الذي يضم أعمال أول نحات مصري في العصر الحديث، ومتحف كلية الفنون بجامعة المنيا.

ومن المتاحف التاريخية المهمة متحف دنشواي بمحافظة المنوفية بوسط الدلتا والذي يخلد ذكرى شهداء من الفلاحين المصريين أعدمتهم قوات الاحتلال البريطاني عام ١٩٠٦، ومتحف بورسعيد الذي يسجل أحداث ووقائع العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، ومتحف الزعيم مصطفى كامل أحد قادة الحركة الوطنية ومؤسس الحزب الوطني المصري سنة ١٩٠٧ في مطلع القرن العشرين والذي أقيم في مبنى المقبرة التي تضم رفاته إلى جانب رفات ثلاثة آخرين من زعماء هذا الحزب.

كذلك تحولت مجموعة من بيوت الساسة والمفكرين والمبدعين إلى متاحف، مثل: متحف بيت الأمة الذي كان منزلا للزعيم سعد زغلول الذي قاد الثورة المصرية سنة ١٩١٩، ومتحف ناجي الذي كان منزلا لواحد من رواد الفن التشكيلي في مصر، ومنزل الفنان السكندري الرائد محمود سعيد الذي تحول إلى مركز محمود سعيد للفنون بالإسكندرية ويضم أعماله إلى جانب أعمال اثنين من كبار فناني الإسكندرية هما الأخوين أدهم وسيف وانلي، وقصر محمد محمود خليل وحرمه وكان الرجل سياسيا بارزا في العصر الملكي واقتنى مجموعة ضخمة من أعمال الفن التشكيلي الأوروبي تعد من أهم المجموعات على مستوى العالم وقد أوصى بإهداء قصره ومجموعاته إلى الدولة بعد وفاته ليصبح القصر متحفا مفتوحا للشعب، ودار ابن لقمان بالمنصورة التي سجن فيها الملك الفرنسي لويس التاسع بعد أسره في زمن الحروب الصليبية، هناك كذلك متحف «كرمة بن هانئ »وكان منزلا لأمير الشعراء أحمد شوقي، ومتحف «رامتان» الذي كان منزلا لعميد الأدب العربي الدكتور طه حسين أحد أبرز رواد التحديث في القرن العشرين.

ويسهم تحويل منازل قادة السياسة والفكر والإبداع إلى مزارات ثقافية يسهم في دعم روح الانتماء، وترسيخ مفهوم الهوية، وتلك من أسس تحقيق التنمية بلا جدال.

أما المكتبات فقد عرفتها مصر منذ أقدم عصور حضارتها؛ فقد كانت المكتبات تلحق

بالمعابد والقصور في مصر القديمة، وفي العصر البطلمي تأسست مكتبة الإسكندرية القديمة التي تعد أكبر مكتبات العالم القديم، وفي الحقبة الإسلامية أنشأ الخلفاء الفاطميون دار الحكمة بالقاهرة لتنافس دور الحكمة في بغداد، وقد أغلق صلاح الدين الأيوبي تلك الدار ودمر رصيدها من الكتب بعد إسقاطه الخلافة الفاطمية بسبب الخلافات المذهبية، حيث كان الفاطميون من الشيعة بينما كان صلاح الدين سنيا مواليا للخلافة العباسية في بغداد، وفي عصر دولتي المماليك ازدهرت المكتبات العامة الملحقة بالمدارس والمساجد وحوت عشرات الآلاف من المخطوطات في مختلف مجالات المعرفة، وقد استولى سليم الأول العثماني على كثير من تلك المخطوطات عندما احتل مصر ونقلها إلى استانبول، ولكن رصيد مصر من المكتبات تجدد إلى حد ما في العصر العثماني من خلال أوقاف الباشاوات العثمانيين البكوات والمماليك وبعض كبار المشايخ والتجار من المصريين.

وبعد أن تولى محمد علي باشا حكم مصر بسنوات قام بإنشاء مكتبة بمقر الحكم بالقلعة سنة ١٨٢٩، كما أنشأ مطبعة بولاق ليدخل مصر عصر الكتاب المطبوع.

لكن فكرة إنشاء مكتبة قومية مصرية على غرار المكتبات القومية الحديثة في أوروبا تحققت في عصر الخديوي إسماعيل باشا بن إبراهيم باشا، والذي يعد حفيداً لمحمد علي؛ فقد تبنى علي باشا مبارك مدير المدارس ـ والذي يعد من رواد النهضة في القرن التاسع عشر ـ مشروع إنشاء الكتبخانة الخديوية كمكتبة قومية لمصر، وقد وافق الخديوي إسماعيل على الفكرة وأصدر قراره بإنشاء الكتب خانة الخديوية في ٢٣ مارس سنة ١٨٧٠، ضمت مجموعة كتبخانة القلعة والكتب والمخطوطات الموجودة بالمدارس والمساجد القديمة التابعة للأوقاف، ومكتبتي نظارة الأشغال والمعارف العمومية وما اشتراه الخديوي إسماعيل من مكتبة شقيقه الأمير مصطفى فاضل الذي أصبح قصره أول مقر للكتبخانة الخديوية. كما ضمت بعض الرسوم الهندسية وبعد ذلك بعض البرديات والمسكوكات، كما تلقت الدار مكتبات كاملة على سبيل الإهداء من بعض كبار جامعي الكتب من أمثال العلامة أحمد زكي باشا، وتيمور وطلعت من رجال السرايا، كما تلقت الدار في عصور متتالية مكتبات خاصة

من عائلات كبار مفكري مصر ومبدعيها على سبيل الإهداء، وضمت إليها مجموعات من مكتبات القصور الملكية.

وفي عام ١٨٩٩ وضع عباس حلمي الثاني حجر الأساس لمبنى دار الكتب ودار الآثار الإسلامية بباب الخلق وافتتحت في عام ١٩٠٣ وفتحت أبوابها للباحثين عام ١٩٠٤، وألحقت بالدار مطبعة تخصصت في طبع كتب التراث والكتب الأدبية والتاريخية، وفي سنة ١٩١١ تحول اسم الدار إلى دار الكتب الخديوية، وفي سنة ١٩١٦ أصبح اسمها دار الكتب السلطانية، ثم دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٧، وفي سنة ١٩٦٦، ضمت دار الكتب ودار الوثائق القومية في هيئة واحدة باسم هيئة دار الكتب والوثائق القومية، وسرعان ما أدمجت هذه الهيئة في عام ١٩٧١ في دار النشر الحكومية التابعة لوزارة الثقافة تحت اسم الهيئة المصرية العامة للكتاب، لتعيش أسوأ مرحلة في تاريخها، وقد استمر هذا الوضع حتى عام ١٩٩٣ عندما عاد لهيئة دار الكتب والوثائق القومية كيانها المستقل،.وتضم هيئة دار الكتب والوثائق، ثلاث إدارات مركزية: دار الكتب المصرية، ومنذ البداية ضمت الدار أقساما للكتب المطبوعة وأخرى للمخطوطات، بالإضافة إلى المقتنيات النادرة كالبرديات والخرائط والمسكوكات وبعض المواد الأثرية، وهناك كذلك مكتبة للصوتيات داخل دار الكتب، كما أن القانون يلزم دور النشر بإيداع نسخ من جميع ما تصدره من كتب بالدار، أما الإدارة المركزية الثانية بالهيئة فهي دار الوثائق القومية وسوف يأتي الحديث عنها تفصيلا، والثالثة إدارة المراكز البحثية المتخصصة وتضم مركزا لتحقيق التراث وآخر لتاريخ مصر الحديث والمعاصر وثالث لأدب الطفل ورابع للترميم، وتتبع هذه الهيئة ٢٦ مكتبة فرعية تقدم خدماتها للجمهور في محافظات مصر المختلفة، إلى جانب قافلة من المكتبات المتنقلة.

وقد أعيد مؤخرا تجهيز مبنى الدار القديم بمنطقة باب الخلق بوسط القاهرة ليصبح متحفا للوثائق والمخطوطات والمسكوكات والقطع الأثرية ونوادر المطبوعات من مقتنيات الدار.

ومن المكتبات المهمة في مصر أيضا مكتبات الجامعات وبخاصة مكتبة جامعة القاهرة، ومكتبات المؤسسات الدينية مثل مكتبة الأزهر الشريف ومكتبات الأديرة والكنائس، وكذلك

مكتبات الجمعيات العلمية والثقافية الأهلية والتي يرجع نشاط بعضها إلى القرن التاسع عشر، ولعل أهمها مكتبة المجمع العلمي المصري ومكتبة الجمعية الجغرافية المصرية.

وقد شهدت السنوات الأخيرة نهضة للمكتبات في مصر فتأسست مكتبات كبرى جديدة أهمها: مكتبة الإسكندرية، ومكتبة القاهرة الكبرى، وهما تابعتان للدولة، كما أنشئت بدار الأوبرا المصرية مكتبة موسيقية، وكذلك مكتبة سينمائية بمركز الإبداع بالقاهرة التابع لصندوق التنمية الثقافية الذي يتولى أيضا من ضمن أنشطته المت[illegible]اء المكتبات وتأسيسها في مختلف محافظات مصر، ثم أخيرا سلسلة مكتبات مبارك ومكتبات جمعية الرعاية المتكاملة وهي مكتبات تشرف عليها هيئات خاصة وتلقى دعم من الدولة.

أما رحلة الأرشيف القومي الحديث فتبدأ مع إنشاء الدفترخانة العمومية سنة ١٨٢٩، ورغم أن حفظ الوثائق كان معروفا في مصر منذ القدم وعبر العصور، إلا أن فكرة الأرشيف القومي لم تظهر إلا مع ظهور الدولة القومية الحديثة.

وقد كان الغرض من إنشاء الدفترخانة في بدايتها حفظ الأوراق والسجلات والدفاتر الناتجة عن نشاط دواوين الحكومة وفروعها في الأقاليم بطريقة منظمة، بحيث يمكن للقائمين عليها الوصول إلى محتوياتها بسهولة، وفي نفس الوقت توفير مكان آمن لها لا تتعرض فيه للسرقة أو الحريق، مثلما حدث عندما شبت النيران بديوان الكتخدا (وكيل الباشا) وأتت على جميع الدفاتر الموجودة به سنة ١٨٢٠. وتم تحديد نظام العمل في الدفترخانة بمعرفة المجلس العالي (الهيئة الإدارية العليا التي يستشيرها الباشا في إدارة أمور البلاد).

وطوال القرن التاسع عشر صدرت عدة لوائح للدفترخانة كان آخرها لائحة ١٨٩٥، وقد طورت تلك اللوائح وظائف الدفترخانة، فبعد أن بدأت عملها كمجرد مكان لحفظ الوثائق الإدارية والمالية للدولة لأغراض العمل الحكومي، أصبحت مع نهاية القرن التاسع عشر تقوم بمهام الأرشيف القومي الحديث، بعد أن أضيف إلى اختصاصها حفظ الوثائق لأغراض البحث التاريخي والقانوني والعلمي والإحصائي، وقد تغير اسم الدار إلى دار المحفوظات العمومية وما زالت تحمل هذا الاسم إلى الآن، وتتبع حاليا وزارة المالية، وتحتفظ

بأنواع محددة من الوثائق، مثل: سجلات المواليد والوفيات، وملفات خدمة موظفي الدولة بعد إحالتهم إلى المعاش، ودفاتر الضرائب العقارية، وأصبحت الدار تلعب دورا أقرب إلى دور الأرشيف الوسيط.

وفي عام ١٩٣٢، وبعد عشر سنوات من تصريح فبراير ١٩٢٢ الذي تحولت مصر بمقتضاه إلى مملكة، أنشأ الملك أحمد فؤاد الأول قسم المحفوظات التاريخية بقصر عابدين والذي يعرف بين الباحثين بأرشيف عابدين التاريخي، وكان هدفه الأساسي من وراء ذلك توفير الوثائق للباحثين لكتابة تاريخ أسرة محمد علي، وضم ذلك القسم الوثائق التركية المحفوظة بالقصر إلى جانب الوثائق التي انتزعت من مجموعاتها الأرشيفية بدار المحفوظات العمومية، خصوصا تلك التي تتعلق بمحمد علي باشا والخديوي إسماعيل.

وفي عام ١٩٥٤ مع بداية العصر الجمهوري صدر قرار إنشاء دار الوثائق القومية لتكون أرشيفا قوميا لمصر، وضمت وثائق أرشيف عابدين ووثائق أخرى من مجموعات دار المحفوظات، إلى جانب الوثائق التي تنتقل إليها من مجلس الوزراء ومؤسسات الحكومة الأخرى، ظلت هذه الدار تعمل من قصر عابدين حتى سنة ١٩٦٩ عندما انتقلت إلى القلعة، ثم منها إلى كورنيش النيل في مطلع التسعينيات من القرن العشرين، وتضم هذه الدار ملايين من الوثائق المفردة والسجلات والدفاتر، التي تغطي الفترة من القرن الثاني عشر الميلادي حتى القرن الحادي والعشرين.

وتقدم دار الوثائق القومية خدماتها للباحثين في مجالات التاريخ والآثار والوثائق والعلوم السياسية، كما تقدم أيضا خدمات للجمهور الذي يحتاج إلى صور رسمية من الوثائق القديمة لاستخدمها في المنازعات القضائية.

هناك كذلك الأرشيفات المتخصصة التي تحفظ أنواع ذات طبيعة نوعية خاصة من المواد الأرشيفية، مثل الخرائط التي تحتفظ بها مصلحة المساحة، وتقوم المصلحة بمهمة مزدوجة، فهي تنتج الخرائط وتحفظها في ذات الوقت، وتقدم خدمات نسخ الخرائط للجمهور بمقابل مالي، ومثل الرسوم المعمارية وتصميمات المباني الحكومية التي يحتفظ بها المكتب العربي الهندسي،

ويعد المكتب العربي الهندسي شركة من شركات قطاع الأعمال الحكومي، يقوم بدور بيت الخبرة وفي نفس الوقت يعمل بمثابة أرشيف هندسي معماري، وترجع الجذور الأولى لهذا المكتب إلى القرن التاسع عشر، عندما تأسس ديوان الأبنية، ومثل المواد الفلكلورية التي يحتفظ بها المركز القومي للفنون الشعبية، والتي تشكل نواة لتأسيس أرشيف للفلكلور المصري.

هناك كذلك الأرشيفات الصحفية، وأرشيفات للمواد المسموعة والمرئية، مثل الأرشيف القومي للسينما التابع لوزارة الثقافة والذي تواجهه عقبات كثيرة بسبب المشكلات القانونية والمالية، ومكتبات الأفلام والتسجيلات الصوتية في الإذاعة والتلفزيون، وهي تضم مواد وثائقية شديدة الأهمية.

هذه المؤسسات الثلاث كانت نواة لدور الدولة في الثقافة، وإلى جانبها ظهرت مؤسسة رابعة مهمة، أعني مطبعة بولاق، التي أسسها محمد علي لتدخل من خلالها مصر عصر الكتاب المطبوع، ومازالت هذه المطبعة قائمة إلى الآن رغم تغيير موضعها، وقد أصبحت تعرف اليوم باسم المطبعة الأميرية، وتتبع وزارة الصناعة، وعندما أنشئت دار الكتب أعقب إنشائها بسنوات ظهور مطبعتها التي نافست مطبعة بولاق في طبع كتب التراث الأساسية.

ولم يقتصر الدور الذي قامت به الدولة على ذلك، فمنذ عصر إسماعيل تأسست دار الأوبرا المصرية التي ارتبطت بافتتاح قناة السويس، كما عرفت مصر ظهور المصالح الحكومية ذات الصلة بالثقافة بداية بمصلحة الآثار في القرن التاسع عشر وانتهاء بمصلحة الفنون في منتصف القرن العشرين.

وفي عام ١٩٥٨ تأسست وزارة الثقافة في مصر وانتقل إليها عبء الإشراف على مؤسسات الدولة القائمة في مجال الثقافة، وأضافت الوزارة الجديدة على مدى نصف قرن الكثير من مؤسسات العمل الثقافي التابعة للدولة والتي أسهمت بتجربة متميزة ـ بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات ـ في تجارب التنمية المصرية منذ خمسينيات القرن الماضي.

فمع دخول الدولة فى مجال العمل الثقافي بقوة في خمسينيات القرن الماضي، كان لابد من

وضع الخطط والبرامج الثقافة والتخطيط العلمي الذي لا يمكن أن يتم إلا على أساس من المتابعة والتقويم والإحصاء والتسجيل مع اختلاف المناهج والأساليب.

وقد حاوت الدولة تهيئة مناخ العمل الثقافي بوضع استراتيجية شاملة تحقق القضاء على التخلف بكافة مظاهره وأشكاله وتهدف إلى التنمية الشاملة وذلك عن طريق وضع مؤشرات هامة لسياستها الثقافية تتوافق مع الساسة العامة للدولة في ذلك الوقت، وكان من أهم عناصرها وفقا لوثائق تلك المرحلة:

١. تأصيل القيم الروحية والمبادئ الأخلاقية والإنسانية.

٢. استلهام التراث الفكري والفني تأكيدًا للشخصية المصرية المعاصرة.

٣. الأخذ بمنهج التخطيط العلمي المستند على أبحاث علمية ودراسات ميدانية وعلى حصيلة من المعلومات والإحصاءات ميسرة فى بنك للمعلومات يخدم الثقافة.

٤. العمل على تحقيق ديمقراطية الثقافة وتوصيل الأنشطة والبرامج الثقافية الهادفة إلى أوسع قطاعات الجماهير.

٥. رعاية الإبداع الفكري والفني والمعاونة في توفير فرص العمل والإنتاج وحماية حقوق التأليف والأداء.

٦. إتاحة الفرصة أمام الفنانين والأدباء الشبان للتعبير عن قدراتهم وآرائهم وأفكارهم وتكوين أجيال قادرة على ضمان استمرار المد الثقافي القومي.

٧. الاهتمام بالتعليم والتربية الفنية والمسرحية والموسيقية لتحقيق الوعي الفني العام.

هذا عن دور الدولة المصرية في العمل الثقافي واستخدامه في تحقيق أهدافها.

ولابد من الإشارة أيضا إلى أنه منذ القرن التاسع عشر توالى ظهور الجمعيات الأهلية ومنظمات المجتمع المدني العاملة في مجال الثقافة بفروعها المختلفة، وقد أسهمت تلك المنظمات في دمج قطاعات متعددة في سياق التنمية الثقافية تنمية المجتمع، تغيير حجم إسهامها في العمل الثقافي، وتغير مقدار الحرية المتاحة لها، من مرحلة إلى أخرى، لكنها ظلت

فاعلة طوال الوقت.

كذلك ظهرت الصناعات الثقافية التي يتولاها القطاع الخاص بداية من القرن التاسع عشر، بدأت في مجال صناعة الكتاب والنشر، حيث انتقلت مطبعة بولاق إلى الملكية الخاصة لفترة من الزمن ثم عادت لأملاك الدولة مرة أخرى، ثم توالى ظهور المؤسسات الخاصة التي تباشر الصناعات الثقافية في مصر، من الكتاب والنشر إلى الموسيقى والغناء ثم السينما.

وشكلت تلك الصناعات الثقافية في مراحل متعددة قيمة مضافة مهمة للاقتصاد المصري، ووصل الأمر في مرحلة من المراحل أن صناعة السينما كانت تحتل المركز الثاني بين الصناعات المصرية.



واليوم... ينبغي أن تضع استراتيجية العمل الثقافي نصب عينيها التنمية الشاملة هدفا أساسيا في مقدمة أهدافها، باعتبار أن التنمية الثقافية تشكل عنصرا من عناصر التنمية البشرية الشاملة، وتستند استراتيجيات العمل الثقافي على البنى الأساسية الثقافية التي تتمثل في المتاحف وقاعات العرض والمكتبات العامة والمراكز الثقافية والمسارح والمواقع الرقمية للمؤسسات الثقافية على الانترنت، وتعتمد على حزمات من السياسات والبرامج التي تسعى من خلالها للمساهمة في تحقيق أهداف التنمية الشاملة.

كذلك فإن الحفاظ على التراث الثقافي المادي والمعنوي، وإطلاق قدرات المبدعين فنيًا وأكاديميًا فى شتى مجالات الفنون والآداب والعلوم من خلال إتاحة المعرفة للجميع والانفتاح على العالم من خلال التعاون الثقافي الدولي في مختلف أشكاله من المهام الأساسية التي تضطلع بها مؤسسات الثقافة فى الدولة.

إن الاستراتيجية الثقافية تقوم على ترسيخ المعنى الحقيقي للثقافة من خلال إثراء وتدعيم عناصر التثقيف وانتشارها، بإتباع سياسة الأواني المستطرقة بحيث لا يطغى عنصر ثقافي على الآخر، وبحيث تشكل كل إضافة في منحى من مناحي النشاط تأثيرا إيجابيا على المناحي

الأخرى.

كما تسعى الاستراتيجية إلى نشر الوعي بمفهوم الثقافة الحقيقي من أجل خلق شخصية ثقافية متعددة الإبعاد.

ولكي تتحول هذه الرؤى المتشابكة والأهداف العديدة إلى نتائج ملموسة، لابد من التخطيط الجاد الذي ينقسم إلى تخطيط للمدى القصير وتخطيط للمدى البعيد، والخطة العاجلة ما هي إلا تنشيط للحالة الإبداعية بشكل مكثف وتزويدها بالطاقات الممكنة، أما التخطيط المتأني طويل المدى، فهو تخطيط علمي يدرس كل الظروف المحيطة بالعمل الثقافي لتحقيق التفاعل مع المحيط الخارجي، كي يؤدى كل نشاط ثقافي دوره بشكل فعال، ويحقق الهدف المرجو منه، وحتى تحقق السياسة الثقافية أهدافها تعتمد على ثلاثة محاور أساسية:

١ـ رؤية شاملة لماهية الثقافة ودورها في المجتمع.

٢ـ سياسات نابعة من هذه الرؤية تحول الإطار الفلسفي إلى خطط تفصيلية.

٣ـ مشاريع فعلية بمثابة الترجمة العملية للسياسة النظرية.

ويحتوى كل محور من هذه المحاور الثلاثة على عناصر متعددة:

أولاً: الرؤية.. وهى ترتكز في مصر على عدة عناصر مبدئية:

١ـ الإمكانيات الثقافية للمجتمع.

٢ـ ديمقراطية الثقافة باعتبارها هدفا ووسيلة في آن واحد.

٣ـ الربط بين استراتيجيات العمل الثقافي وأهداف المجتمع التنموية، إذ إن السياسة الثقافية لن تؤتى ثمارها ما لم نشارك جميعًا ـ مثقفون وأجهزة ثقافية ـ وفى دفع عجلة التنمية الشاملة، خاصة وأن أي خطة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية تظل قاعدتها هشة ما لم تستند إلى تنمية ثقافية جذرية.

٤ـ الاعتماد على الشباب إذ إنهم يملكون الحاضر وهم وحدهم أيضًا القادرون على صنع

المستقبل، والتوجه إليهم بالمنتج الثقافي في نفس الوقت.

٥ـ وضع الاهتمام بثقافة الطفل موضعا محوريا في الرؤية التي تحكم استراتيجية العمل الثقافي.

ثانيًا: السياسات:

انطلاقا من الرؤية السابقة تتحدد مجموعة من السياسات، تقوم على:

١ـ التجديد والابتكار في العمل الثقافي.

٢ـ اللامركزية بما يحقق انتشار العمل الثقافي في أرجاء المجتمع المختلفة.

٣ـ الابتكار في مصادر التمويل: فالتمويل يشكل العقبة الرئيسية التي تواجه العمل الثقافي، ولذا وجب البحث عن وسائل مبتكرة للتمويل من خلال التعاون مع رؤوس الأموال الخاصة والمؤسسات الوطنية والدولية.

٤ـ تطوير المعاقل الثقافية وإضافة معاقل أخرى جديدة.

٥ـ التفاعل بين ثقافات العالم.

هذا وينبغي أن تتميز السياسة الثقافية بالمرونة، فهناك تصور عام لاستراتيجية العمل الثقافي، مع هامش حر لما تمليه ظروف التطبيق... وهذا الهامش يوفر المرونة الكافية للتعامل مع أية أوضاع جديدة تطرأ على المجتمع الذي تتم فيه الخدمات الثقافية.

ثالثا: المشروعات الثقافية:

تركز المشروعات الثقافية وفقا لاستراتيجيات العمل الثقافي على ما يلي:

١. صيانة التراث وجمعه وحمايته والحفاظ عليه، والتوسع في مشروعات الترميم للآثار المعرضة للمخاطر.

٢. التوسع في مشروعات البنية الأساسية الثقافية.

٣. توجيه الخدمات الثقافية للفئات المحرومة في المجتمع.

٤. التعاون بين المؤسسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني والقائمين على النشاط الأهلي في مجال الثقافة.

هذا وتميل الرؤى الجديدة فى التنمية إلى أنه «لتعزيز التنمية الإنسانية لابد من إيلاء اهتمام خاص بعدد من القيم التى تدفع بالتنمية إلى الأمام، مثل التسامح واحترام الثقافات المختلفة، ومراعاة حقوق واحتياجات المرأة والشباب والأطفال، وحماية البيئة، ودعم شبكات الأمان الاجتماعى لحماية الضعفاء، وعدم التساهل مع قضايا البطالة المفرطة، وتقدير قيمة المعرفة والتعليم، والاهتمام بالمفاهيم التى تؤدى إلى تحقيق الكرامة والرفاه الإنسانى».

كما أن «مفهوم التنمية لم يعد قاصرًا الآن على محاولة اللحاق اقتصاديًا بالدول الأكثر تقدمًا بقدر ما يهتم بالكشف عن قدرات الشعوب وإمكان استغلالها، ما يعنى ضرورة تعرف ثقافات الشعوب ودراستها دراسة عميقة لفهمها والاسترشاد بها».

وفي ضوء المفاهيم الدولية للتنمية البشرية، فإن إسهام الثقافة يتركز بشكل أساسي فى اثنين من مكونات هذا المفهوم، وفقا لوثائق وزارة الثقافة المصرية، وهما: المكون التعليمى ـ مجتمع المعرفة، والمكون المعنوى، مع إمكانية الإسهام بصورة جزئية غير مباشرة فى المكون الصحى، والمكون الاقتصادى ـ مستوى معيشى لائق.

الأهداف التى يمكن أن تسهم الثقافة فى تحقيقها في سياسات التنمية المستدامة:

(١) المكون البيئي (التنمية المستدامة للبيئة):

من خلال التوعية الثقافية بأهمية الاستخدام الأمثل لمصادر المياه ومصادر الطاقة والموارد الطبيعية، مواجهة المشكلة السكانية.

(٢) المكون التعليمى ـ مجتمع المعرفة:

بالعمل على زيادة معدلات القراءة والكتابة بين الكبار ـ زيادة القدرة على إنتاج المعرفة ـ

زيادة الاتصال بين الأفراد والمجموعات من خلال:

- استكمال الرؤية التى تطرحها وزارات التعليم ومؤسساته وتدعيم خططهما من خلال ما تقدمه وزارات الثقافة والمؤسسات الثقافية، ووضع إمكانيات مؤسسات الثقافة من متاحف ومكتبات عامة ومنشآت ثقافية في خدمة العملية التعليمية، بما يحقق إمكانية لتعليم أكثر تطورًا يقوم على التفاعل الإيجابى.
- المساهمة فى توفير الأدوات اللازمة لتحقيق القدرة على إنتاج المعرفة، بإنشاء المكتبات العامة والمتاحف، وتوفير الكتاب بسعر مناسب لمختلف قطاعات المجتمع.
- تحقيق الربط بين التعليم والثقافة من ناحية، والربط بينهما وبين الإعلام من ناحية أخرى والسعى إلى تحقيق التكامل بين الثقافة والتعليم والإعلام باعتبار إنتاج الثقافة مجالاً أساسيًا من مجالات المعرفة، والتعليم أداة لاكتسابها، والإعلام وسيلة من وسائل من وسائل نشرها.
- زيادة الاتصال بين الأفراد والمجموعات وتيسير سبله، من خلال الاتجاه إلى تقديم الخدمات الثقافية بصورة رقمية.

(٣) المكون الاقتصادى - مستوى معيشى لائق:

المساهمة في تنمية مهارات العمل وخلق فرص العمل والاستثمار من خلال التدريب الحرفى وتنمية المهارات للشباب فى مجال الصناعات التقليدية والتراثية، بما يضمن الحفاظ على هذه الصناعات وعدم اندثارها من ناحية، وخلق فرص العمل والاستثمار فى المشروعات الصغيرة أمام الشباب من ناحية أخرى.

(٤) المكون المعنوى:

- تحقيق المشاركة المجتمعية والتمتع بالحقوق المدنية والسياسية والأمن البشرى.

- تنمية شعور الانتماء ـ تفعيل تشريعات واجراءات مشاركة الفرد المتكاملة مع مجتمعه ـ تفعيل قيم المساواة والعدالة وتكافؤ الفرص.
- دعم النمو الفكرى والوجدانى والروحى والجسمانى عند الفرد ـ دعم البرامج الثقافية والإعلامية والدينية والرياضية.
- الترويج لقضايا النوع الاجتماعى الثقافية وتقديم رسالة ثقافية تعلى من قيمة المرأة ودورها فى بناء المجتمع وفى تحقيق التنمية الشاملة.
- تأهيل الشباب والأطفال والأجيال الجديدة عمومًا للمشاركة الثقافية من خلال المسابقات الثقافية الموجهة للشباب والأطفال، ومن خلال إدماجهم في الأنشطة الثقافية المختلفة.
- دعم النشاط الأهلى ومبادرات المجتمع المدنى فى مجال العمل الثقافى.
- دعم النمو الفكرى والوجدانى والروحى عند الفرد بتشجيع الإبداع ورعايته، من خلال الجوائز، والمنح، والنشر، وتوفير البنية الأساسية التى تكفل تحقيق التواصل بين المبدع وجمهوره، وبناء الآليات التى تضمن حماية حقوق الملكية الفكرية للمبدعين.
- إشاعة ثقافة التسامح وتقبل الآخر.



لكن إسهام الثقافة في تحقيق التنمية الشاملة لن يتحقق بالنوايا الحسنة بل من خلال حزمة من الإجراءات والمواقف، والتي تؤدي إلى تطوير الإنتاج الثقافي، ودفع الصناعات الثقافية في عالمنا العربي عموما لتشكل قيمة مضافة إلى اقتصادتنا القومية ولتسهم إيجابيا في تحقيق التنمية الشاملة.

إن المهمة الأساسية الملقاة على عاتق مجتمعاتنا العربية هي توفير الشروط الملائمة لقيام صناعات ثقافية عربية متعددة ، والسعي إلى تشجيع الصناعات الثقافية العربية القائمة بالفعل والعمل على تدعيمها وحل مشكلاتها، والسير في اتجاه إنشاء مواقع جديدة للإنتاج

الثقافي في العالم العربي، سواء كانت مواقع حكومية أو أهلية أو مشتركة، والعمل على زيادة عدد مواقع الإنتاج الثقافي فكل موقع جديد هو إضافة لقوتنا الثقافية ولقدرتنا على المنافسة، فكلما تعددت مواقع الإنتاج وتنوعت واختلفت كلما ازداد الحياة الثقافية ثراء.

أما الشروط الملائمة لتطور الصناعات الثقافية العربية فبعضها سياسي والبعض الآخر منها قانوني وتشريعي والبعض الثالث منها يرتبط بتوفير المقومات المادية لتلك الصناعات الثقافية، ومن هذه الشروط:

أولا: ضرورة الاعتراف بالتعددية الثقافية داخل الإطار العربي:

الإقرار بالتعددية على مستوى الشعوب العربية، فهناك ثقافات عربية عدة لا ثقافة عربية واحدة، فمكونات الثقافة فى مصر تختلف عنها في المغرب العربي، وكلاهما يختلف عن الجزيرة العربية إلخ...*

ثم الاعتراف بالمجموعات المستبعدة ثقافيا والمهمشة داخل الدول العربية مثل: الأمازيغ في دول شمال أفريقيا، والأكراد في شمال العراق وسوريا، وأهل جنوب السودان، والنوبيون في مصر، منحهم الحق في التعبير عن هويتهم الثقافية الخاصة داخل الأطر الوطنية.

ثانيا: تخفيف القيود الرقابية على الإبداع الفني والأدبي الذي يعد المادة الخام الأساسية لعدد من الصناعات الثقافية، بما يتيح للمبدعين قدرا أكبر من الحرية التي تعد شرطا لازما لتطور الفنون والآداب، ومن الجدير بالذكر أن القيود الرقابية على الإبداع وحدود المسموح به في العالم العربي تختلف من دولة إلى أخرى، فيتسع هامش الحرية في بعض الدول حتى تندر حالات المصادرات الرقابية، بينما تطول قوائم المحظورات الرقابية في دول أخري فتشمل الديني والسياسي والعلمي أحيانا.

---

* من الصعب الإقرار بهذه المغالطة الثقافية. وما يجب الإقرار به هو أن هناك ، بالتأكيد، ثقافة عربية كلية واحدة (Overall Culture) وإن كانت تضمّ في كُلّيّتها ثقافات فرعية متعدّدة (Sub-Cultures) مُقوّمات الثقافة العربية الكلية واحدة في جميع الأقطار العربية. أما مقومات الثقافات الفرعية الثانوية، فمختلفة للأقليات العربية في المجتمع العربي باختلاف الدين والإثنية والتاريخ... إلخ. (المحرر).

ثالثا: امتداد الإعفاءات الجمركية إلى أدوات الإنتاج الثقافي ومكونات الصناعات الثقافية المستوردة مثل: الورق والأحبار والأفلام وتجهيزات المعامل والاستوديوهات السينمائية وأجهزة الحاسب والبرمجيات وآلات التصوير الفوتوغرافي والسينمائي وأجهزة العرض والمسجلات فغالبيتها مستوردة من الخارج، ومنح مشروعات الصناعات الثقافية حوافز ضريبية تتمثل في منحها فترات سماح ضريبي طويلة حتى يشتد عودها، وتخفيض الأعباء الضريبية على الصناعات الثقافية وليس فقط على الإنتاج الفكري كما هو معمول به الآن في بعض الدول العربية، والتوسع في الإعفاءات الضريبية الممنوحة للمؤلفين والمترجمين والفنانين التشكيليين في بعض الدول العربية لتشمل المبرمجين ومصممي المواقع على الإنترنت، وذلك حتى تتمكن الصناعات الثقافية العربية من المنافسة مع الصناعات الثقافية الأوروبية والأمريكية، وفي نفس الوقت تشجيع قيام صناعات أدوات الإنتاج الثقافي في العالم العربي، مع محاولة تحقيق التكامل فيما بينها، وتوقيع اتفاقيات لعدم الازدواج الضريبي والجمركي بين الدول العربية فيما يتعلق بالصناعات الثقافية لحين إعفائها بالكامل من الضرائب بما يخفف أعباء الاستيراد من الخارج، وهي اتجاهات تسير فيها بعض الدول العربية بالفعل.

رابعا: تقديم التسهيلات الائتمانية لمشروعات الصناعات الثقافية واعتبارها من المشروعات الإستراتيجية التي تخدم المصالح العليا للأمة، وتشجيع المصارف ومؤسسات الائتمان على الاستثمار في الصناعات الثقافية، التي تحتاج إلى رؤوس أموال كبيرة.

خامسا: زيادة الموازنات الحكومية المخصصة للثقافة، كي تتمكن وزارات الثقافة في الدول العربية من القيام بدورها في دعم العمل الثقافي، وفي مساندة المشروعات الثقافية التي تقوم بها الجمعيات الأهلية ومؤسسات المجتمع المدني، والسعي إلى إنشاء الصناديق الحكومية ذات الموازنات المستقلة عن موازنة الدولة لتوفير حرية الحركة في العمل الثقافي، وهناك تجارب رائدة وناجحة في هذا المجال من أهمها تجربة صندوق إنقاذ آثار النوبة وتجربة صندوق التنمية الثقافية في مصر، وقد حققت التجربة الأولى إنجازا مهما في ستينيات القرن

الماضي في تحقيق مشروع إنقاذ معبدي أبو سمبل وغيرهما من آثار النوبة، أما التجربة الثانية والتي مر عليها ما يزيد عن عشر سنوات فمازالت تحقق النجاح في دعم العمل الثقافي في مصر سواء كان عملا أهليا أو حكوميا ، حيث موّل صندوق التنمية الثقافية طبع ونشر عشرات من الكتب الثقافية وشرائط الفيديو والكاسيت واسطوانات الليزر، كما يسهم الصندوق كذلك في تمويل الأفلام السينمائية التسجيلية والوثائقية والعروض المسرحية، ويدعم بعض الجمعيات الثقافية حتى تتمكن من القيام بنشاطها.

سادسا: تقديم الدعم غير المباشر للصناعات الثقافية من خلال تنظيم المسابقات التي تقدم فيها الجوائز المالية الكبيرة التي تغطى جزئيا تكاليف الإنتاج الثقافي، ومن أبرز النماذج الناجحة في هذا المضمار المهرجان القومي للأفلام الروائية في مصر، وجوائز الترجمة ونشر الثقافة العلمية التي يقدمها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت.

سابعا: الاهتمام بالروابط الثقافية والاتحادات العربية للمبدعين ولمنتجي الأعمال ذات الطبيعة الثقافية ودعم دور هذه المؤسسات، ومساندتها في حماية حقوق الملكية الفكرية لأعضائها، فأحد مقومات نجاح الصناعات الثقافية هو الحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمبدعين وحمايتها من خلال التشريعات والقوانين ومن خلال التزام الدول بتوفير آليات تطبيق هذه القوانين ومتابعة حماية حقوق مواطنيها في الخارج، وفي هذا السياق ينبغي العمل من أجل توحيد التشريعات العربية لحماية حقوق الملكية الفكرية، ومتابعة تلك الحقوق داخل الإطار الإقليمي العربي.

ثامنا: تطوير البنية الأساسية للصناعات الثقافية خاصة تلك البنية التي تدعم إقامة مرافق المعلومات والاتصالات الحديثة، ففي ظل التطورات التقنية الهائلة في قطاعي الاتصالات و المعلومات، يحتل تطوير شبكات المعلومات أهمية بالغة فهي وسيلتنا في الحصول على موضع لنا على خارطة العالم الجديد، وهى طريقنا لضمان الحفاظ على ثقافتنا في مواجهة التحدي الذي تفرضه العولمة.

تاسعا: الاهتمام بالمؤسسات الأكاديمية والمعاهد العلمية التي تعد العاملين في المجالات

المختلفة للصناعات الثقافية، وتشجيع الشباب على العمل في مجال تقنيات المعلومات والاتصالات، وتبنى الدولة للبارزين منهم لتكوين أجيال تصلح لمواجهة تحديات المستقبل.

عاشرا: الاستفادة من التراث الحضاري والثقافي في العالم العربي بإنتاج مصنفات سمعية بصرية وسينمائية وأفلام وثائقية عن التراث الثقافي العربي بغية عرضها في محطات التلفزيون والفضائيات، والاهتمام بالتوجه إلى الجاليات العربية في المهجر من خلال الفضائيات العربية للحفاظ على هويتهم الثقافية.

ويجب أن تكون العولمة فرصة جديدة تتيح للعالم العربي المزيد من الحضور العالمي والإسهام في رقي الإنسانية، إن المنطقة العربية التي شهدت عبر تاريخها الممتد حضارات أسهمت في التراث الإنساني العالمي إسهاما إيجابيا فعالا تملك من الرصيد الحضاري والثقافي ما يؤهلها لمواجهة تحديات العولمة من خلال صناعات ثقافية قوية تؤكد هويتها

وتعزز «مقومات شخصيتها»، وتدافع عن «خصوصيتها» في ثقافة العصر الجديد وقيمه، لقد أصبحت الثقافة في ظل الظروف السياسية والاقتصادية الجديدة رهانا ينبغي كسبه، فثورة الاتصالات التي حولت العالم إلى قرية كونية صغيرة تفرض علينا أن نواجه التحدي الذي تفرضه والمتمثل في سيادة ثقافة الأقوى تقنيا، خاصة بعد أن أصبحت الثقافة والمعرفة في الوقت الراهن قوة وسلطة و سلعة تفرض سيطرتها وتصدر عبر أنحاء العالم بواسطة الأقمار الصناعية من خلال الفضائيات والإنترنت، وأصبحت الصناعات الثقافية ذات مردود اقتصادي كبير يفوق أحيانا عائد الصناعات التقليدية، إن المجتمعات النامية تواجه تحديات كبيرة تفرضها طبيعة الاقتصاد العالمي الجديد القائم على تقنية الاتصالات، وإذا لم نقم صناعاتنا الثقافية على أساس قوى فلن تقوم لنا قائمة، لكن هذا الأساس القوى لن يتحقق بالتوحيد القهري لصناعاتنا الثقافية بل بالحرية الفكرية والشفافية والتعاون بين الدول ومؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الاقتصادية.

الهوامش

١ـ أنظر:

إبراهيم بيومي مدكور وآخرون : معجم العلوم الاجتماعية ، الشعبة القومية لليونسكو والهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، مادة : ثقافة.

سيمور ـ سميث (شارلوت) : موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثربولوجية ، ترجمة محمد الجوهري وآخرون ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، مادة : الثقافة .

مارشال (جوردن) :موسوعة علم الاجتماع ، ترجمة محمد الجوهري وآخرون ، المجلد الأول ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، مادة : ثقافة.

أحمد خليفة (مشرفا) : المعجم العربي للعلوم الاجتماعية ، اليونسكو و المركز الإقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية (طبعة أولية) القاهرة ، ١٩٩٤ ، مادة : ثقافة .

بودون (ر.) و بوريكو (ف .) : المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة : سليم حداد ، مادة : الثقافوية والثقافة.

وليامز (رايموند) : الثقافة والمجتمع ، ترجمة : وجيه سمعان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ص ١٠ ـ ١٤ .

Art: Culture ENCARTA , Encyclopedia 2000 , (CD , Microsoft , 2000)

٢ـ حول ثقافة الجماهير أنظر:

معجم العلوم الاجتماعية ، مادة : ثقافة الجماهير

موسوعة علم الاجتماع مادة : ثقافة جماهيرية (ثقافة شعبية)

٣ـ أنظر: /http://www.unesco.org/culture/industries

٤ـ حول التصنيع أنظر :

موسوعة علم الاجتماع ، المجلد الثاني ، مادة : الصناعية ، التصنيع

المعجم العربي للعلوم الاجتماعية ، مادة : تصنيع.

ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art : Industry

٥ـ حول الطباعة في مصر باستخدام القوالب الخشبية أنظر:

ستيبتشفيتش(الكسندر) : تاريخ الكتاب ، ترجمة محمد الأرناؤوط ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، ١٩٩٠ ،القسم الأول ، ص ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

وحول الطباعة في الشرق الأقصى أنظر : نفس المرجع ، القسم الثاني ، ص ص ٧ ـ ٢٧ .

و ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art: Printed Books

٦ـ ستيبتشفيتش : المرجع السابق ، القسم الثانى ، ص ٧٥ .

ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art: Printed Books & Art : Gutenberg.

٧ـ مييج (برنار) : الإنتاج الثقافي والتعددية الثقافية ، ترجمة : عثمان مصطفى عثمان ، في (تقرير المعلومات والاتصالات في العالم ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠) الطبعة العربية ، مركز مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ، ص ٦٣ .

٨ـ حول الثورة الصناعية أنظر :

دوب (موريس) : دراسات في تطور الرأسمالية ، تعريب : رؤوف عباس ،دار الكتاب الجامعي ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ص ٢٧٧ ـ ٣٤٠ .

موسوعة علم الاجتماع ، المجلد الأول ، مادة :الثورة الصناعية.

المعجم النقدى لعلم الاجتماع ، مادة : الرأسمالية.

ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art : Industrial Revolution .

٩ـ أنظر :

حلمى شعراوى : قراءة في أزمة اليونسكو ـ السياسات الثقافية وحماية الثقافة الوطنية (كتاب المواجهة ـ الكتاب الثالث ، نوفمبر ١٩٨٤) لجنة الدفاع عن الثقافة القومية ، القاهرة ، ص ص ٦٤ ـ ٧٤ .

فيصل دراج : الثقافة الوطنية والثقافة التابعة ملاحظات أولية (كتاب المواجهة ـ الكتاب الخامس ، سبتمبر ١٩٨٥) لجنة الدفاع عن الثقافة القومية ، القاهرة ، ص ص ٢٠ ـ ٣٠ .

١٠ ـ انظر : تقرير مجلس الشورى حول السياسات الثقافية في مصر.

ثقافة الثقة العربية: رأس المال الاجتماعي العربي للتنمية والشراكة

د. سالم ساري *

رغم تقدمها الاقتصادي الهائل، فإن الدول/المجتمعات الغربية الكبرى المتقدّمة تدرك اليوم حقيقة أن رأس المال الاقتصادي المادي ليس بديلاً فعلياً صلباً لرأس المال الاجتماعي الثقافي الليّن. وأن الدول التي ستصمد في العلاقات الدولية التنافسية، اقتصاداً وسياسة، هي الدول التي تمتلك رأس مال اجتماعي ثقافي مساند. ورغم اندفاعها الكلي في طريق التنمية الاقتصادية، فإن الدول العربية تستنتج اليوم أنه لا يمكن الرهان على الاقتصادي منفصلاً عن الاجتماعي والثقافي. فلم يسفر الاستثمار في تكوين رأس المال الاقتصادي في التنمية إلا عن عوائد قليلة فقط على دخل الفرد! وما زال الناتج المحلي الإجمالي لكل الدول العربية مجتمعة يقلّ عن الناتج لدولة أوروبية واحدة (جنوبية فقيرة نسبياً، مثل أسبانيا)!

ـ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٥/٧/٢٠١٠.

* أستاذ علم الاجتماع في جامعة فيلادلفيا.

وتستدعي هذه النتائج التحوّل إلى الاستثمار العربي التنموي في نوع آخر من رأس المال، هو رأس المال الاجتماعي العربي. ويقتضي ذلك، ابتداء تغييراً في قمة الأولويات التنموية العربية من الاقتصاد إلى الثقافة.

ولكن إذا كانت الدول العربية، بما هي عليه اليوم، فرادى أو مجتمعة، لا تملك، بصورة جدية، رأس مال اقتصادي أو سياسي:

ـ فهل تملك المجتمعات العربية رأس مال اجتماعي عربي متراكم يمكن استثماره أو تنميته؟

وماذا في الثقافة العربية السائدة من ديناميكيات ذاتية يمكن أن تنشّط الفعل الاقتصادي وتحرّكه؟ وفي المقابل، ماذا في الثقافة العربية من خصائص تعمل اليوم على تعطيل حركة الاقتصاد (وربما حركة السياسة والإعلام والعلم والتربية... جميعاً) ؟؟

تحاول هذه المواجهة التحليلية للذات الثقافية كشف مصادر رأس المال الاجتماعي العربي الراهن واتجاهاته ومساراته. وتستند هذه المواجهة إلى نتائج دراسة استطلاعية تحليلية لآراء عينة من الشباب الجامعي (٢٠٠طالب / طالبة) حول المكوّنات الثقافية الرئيسية لرأس المال الاجتماعي. وضمن هذا التوجه الثقافي المجتمعي، يتفحص الاستطلاع المكوّنات/ المحدّدات الكبرى للثقة الشبابية ضمن خمسة محاور مركزية:

(١) خيارات الهوية التعريفية (٢) أنماط القيم المكتسبة ثقافياً/ مجتمعياً، (٣) أنماط القيم المطوّرة عائلياً/ ذاتياً. (٤) درجات الثقة الممنوحة للشرائح الاجتماعية المتباينة. (٥) مستويات القبول/ الرفض للمنظومات الثقافية / الأيديولوجية المختلفة.

ولما كان من غير الممكن ، بالطبع، استيراد فضيلة الثقة أو استنساخها عالمياً، فإن هذه المواجهة النقدية تسعى للوصول إلى آليات جديدة لاستنبات قيم الثقة المفقودة وتمكينها محلياً. وإحدى هذه الآليات هي «**تمكين الثقافة**» العربية نفسها، لبعث الحيوية والتجدّد والحداثة في المكونات الثقافية الخمسة الكبرى، المحددة لمجريات العلاقات والتفاعلات

العربية، مع الذات والآخر العالمي. وإحدى القوى المحركة للثقافة العربية في هذا الاتجاه العالمي هي الشريحة الشبابية العربية نفسها.

الثقافة أولاً

صعدت الثقافة، بحساسية بالغة، إلى قمة أولويات الأجندة السياسية، منذ بدايات القرن، بصورة واضحة. وهذه الحقبة بالذات هي حقبة صعود العولمة، كقوة عالمية متحركة، برؤية ومبادرة وإصرار، على توحيد اقتصاديات العالم ومجتمعاته وجماعاته، وأكثرها صلابة، ليست اقتصادية، سياسية أو إعلامية، وإنما هي مسافات ثقافية بامتياز. فبرزت الثقافة على المشهد العالمي متورطة بإشكاليات «الهوية» و «الخصوصية»، ومرتبطة، بالتالي، بتحديات التغيير والتأثير، لأي مجتمع معاصر. وتعيد هذه الإشكاليات العملية، من جديد، جدلية العلاقة بين الثقافة والاقتصاد. بل بين الثقافة والسياسة والاتصال والعلم والمعلومات جميعاً.

ففي كتابه التحليلي السوسيولوجي المؤثر «الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار»، يعرّف فوكوياما (١٩٩٨: ٤٢ ـ ٤٣)، الثقة باعتبارها «ما يتوقعه الأعضاء من أعضاء آخرين ضمن جماعة ذات سلوك منتظم ومستقيم وتعاوني يرتكز على أعراف مشتركة».

ويعرّف رأس المال الاجتماعي باعتباره «قدرة تنشأ من انتشار الثقة في المجتمع، أو في أجزاء معينة منه، ويمكن أن يتجسّد في أصغر مجموعة اجماعية أساسية وهي الأسرة، كما يتجسّد في أكبر المجموعات وهي الأمة، وفي جميع المجموعات الأخرى التي تقع بينهما.» ويختلف رأس المال الاجتماعي عن الأشكال الأخرى لرأس المال البشري.

رأس المال الاجتماعي رصيد اجتماعي يتم اكتسابه وتكوينه ونشره عبر الآليات الثقافية مثل الدين، أو التقاليد، أو العادات التاريخية. ويتطلب هذا الرصيد التعوّد على الأعراف الأخلاقية للجماعة، باكتساب قيم وفضائل وأخلاقيات ومزايا اجتماعية مثل الوفاء

والأمانة، والجدارة بالثقة والقدرة على أن يكون الفرد موضع اعتماد.

أما رأس المال البشري **فهو رصيد فردي**. يتكون من كل ما يستثمره الفرد لنفسه من تعليم وتكوين وتدريب، يؤهل صاحبه للاختلاف والتميّز والمنافسة. ولا يرقى به هذا الرصيد في سوق العمل والمهنة والوظيفة فحسب، وإنما في العلاقات والتفاعلات والاتصالات أيضاً.

ويرى فوكوياما أن **الترابط الاجتماعي التلقائي** هو رصيد اجتماعي أيضاً. فهو يعكس القدرة المجتمعية الفردية على تشكيل شراكات جديدة، وعلى التعاون ضمن الإطار المرجعي لهذه الشراكة. كما يعكس مدى الرغبة في الإبقاء على استمرار هذه الشراكات والتحالفات والاندماجات، والعمل على تطويرها.

وهكذا يعيد فوكوياما الجدال لصالح ماكس فيبر، عالم الاجتماع الألماني الكبير، بأن **الثقافة، وليس الاقتصاد، هي التي تصوغ الاختلاف المجتمعي**. وكما فعل فيبر من قبل، يستنتج فوكوياما أن للفعالية الاقتصادية جذوراً عميقة في الحياة الاجتماعية. ومعنى هذا أنه لا يمكن فهم الفعاليات والديناميات والنشاطات الاقتصادية بمعزل عن القيم والتقاليد، والعادات والأخلاقيات السائدة في المجتمع. ولا يمكن فصل إيقاعاتها واتجاهاتها وتوجهاتها، عن إيقاع الثقافة المجتمعية السائدة واتجاهاتها وتوجهاتها ، بصورة تكاد تكون متطابقة.

فالثقافة، وليس الاقتصاد أو السياسة أو أية قوة علمية أو معلوماتية أخرى، هي التي تحدد لأتباعها مساحات رؤية العالم. هي التي تمتلك مفاتيح إدراكه وتفسيره. وهي وحدها القادرة على فهم حركة العالم وقوانينه، وتسكين ظواهره ووقائعه وموضوعاته وأشخاصه، في أماكنها، المستقرة أو القلقة، في أذهان أتباعها.

سؤال الهوية

سؤال الهوية هو سؤال عن تعريف النفس، أو تقديم الذات، ودائماً بمقابلتها بالآخر.. ولا يتم هذا التعريف إلاّ برؤية لموقع الفرد، وتقدير لانتماءاته وعلاقاته، في إطار اجتماعي. وسؤال الهوية هو سؤال عن وعي الفرد بالذاكرة الجمعية التاريخية، بقواسمها المشتركة، وباختلافاتها الحادة عن الآخر الضدّ.

فهو إذن سؤال عن مدى رسوخ **المرجعية الثقافية**، بمدى تطابق الفرد مع التعريف الثقافي المجتمعي السائد، ومدى الهوامش التي ينجح الفرد في انتزاعها لنفسه في تعريف مختلف.

وليست الهوية، كما تبدو أو تصاغ، أحادية بسيطة أو مجزأة. كأن يكون الفرد، أو يصرّ أن يكون، طالباً فقط، أو عربياً فقط، أو مسلماً فحسب... إلخ. وإنما هي **مركّبة متشابكة متداخلة** العناصر المكوّنة لها. بأن يرغب أو يصرّ الفرد أن يكون هذا كله أو بعضه، **بأولويات وترتيبات وتفضيلات**. ولذلك يمكن تصنيف نمط الهوية طبقاً لأول ما يحرص الفرد أن يقدّم به نفسه. هي أول ما يتبادر إلى الذهن قبل أي شيء آخر، وأول ما يتذكر الفرد إذا نسي كل شيء آخر!

ويعني هذا، ضمن أشياء أخرى، أن **الهوية ليست معطى ثابتاً**، تشكّلت بالولادة، مرة واحدة، وإلى الأبد. وإنما هي، بالأحرى، **علاقة نسبية متغيّرة** وحالة ذهنية متحرّكة، طبقاً لتغيّر الرؤية للعلاقات والمواقع، والمصالح والمستجدات. وكما توجد هوية واقعية فعليه، توجد أيضاً هوية افتراضية متخيلة. فبقدر ما تكون الهوية هي ما هو عليه الفرد فعلاً، تكون أيضاً هي ما يودّ أن يكون عليه. ولكن ليس هناك هوية قسرية مفروضة. فلا يمكننا ببساطة وضع الفرد في غير ما يريد أن يكون. وإن كنا نصرّ دائماً، بتعسف كبير، أن يكون ما نريده، لا ما يريد هو أن يكونه. إنها إحدى الضغوطات الثقافية العربية الممارسة أن يعرّف العربي نفسه بالجمع بين ثلاثية تاريخية ثابتة: الدين، القومية، اللغة. تلك هي قاعدة التعريف، وغيرها استثناء.

فكيف يعرّف/ يقدّم الشاب العربي الجامعي نفسه للآخرين؟؟

على هذا السؤال الحر المفتوح، أجابت النسبة الأكبر من عينة الشباب أنها تقدم نفسها بتقديمات شخصية. إذ يفضل ما نسبته ٣٥,٥٪ من العينة الشبابية الهوية الشخصية أولاً (اسمي ...) والهوية المهنية ثانياً (بنسبة ٢٦,٥٪) (أنا طالب أدرس...) ثم بهوية إنسانية ثالثاً (بنسبة ١٨,٥) (أنا إنسان...). ولم يقدّم نفسه بتقديمات الهوية الدينية (أنا مسلم...) إلا نسبة ٧,٥٪)، وبهوية وطنية (أن أردني...) بنسبة ٦,٥٪، وبهوية قومية (أنا عربي....) بنسبة ٥,٥٪ فقط.

ومن الجدير بالملاحظ هنا أن أياً من الشباب أفراد العينة لم يقدّم نفسه، بأية صيغة، ضمن هوية عشائرية/ قبلية (أنا من قبيلة...).

كما أن من الممتع ملاحظة أن الهوية الإنسانية قد احتلت المرتبة الثالثة، متقدمة بذلك على الهوية الدينية والقومية والوطنية. وتمثل هذه المرتبة المتقدمة اتجاه الشباب العربي اليوم، في زمن العولمة، نحو تعريف نفسه بتعريفات عالمية رغبة شبابية واضحة في تجاوز المحلي إلى العالمي.

فمن المتوقع أن تكون شريحة الشباب الجامعي هي الأكثر تحرراً من الضغوط المجتمعية، والأشد تمرّداً على القيود الثقافية. وهذه الشريحة بالذات، بدلائل ومظاهر ورموز شتّى (مثل اللغة واللهجات، والأزياء والموضات، المأكولات والمشروبات، وكثيراً من أنماط العادات والسلوك والممارسات) هي الأكثر انفتاحاً على العالم، واطلاعاً على تغيراته وتقلباته، والأوسع اتصالاً بشباب العالم، والتعريف بتعريفاته.

ورغم أن الثقافة المجتمعية السائدة توجد لدى أتباعها نمطية ثقافية عامة في الرؤية والتفكير والتعبير، فإن الشباب ينجحون دائماً في خلق ثقافة شبابية فرعية مميزة التأكيدات والتفضيلات، ومختلفة الاتجاهات والتوجهات، دون الدخول في حرب مع الثقافة الكلية. وتتيح هذه الثقافة الشبابية لأصحابها فرصة عيش حقائق العصر، والاحتكاك بالأفكار والمفاهيم والاتجاهات الجديدة، فتتيح بالتالي تطويراً للمعرفة والإدراك، وتغييراً في مجال

الرؤية، وطرق التفكير، وأسلوب التعبير، ونمط الحياة.

وعندما يصوغ الشباب هوياتهم بصورة شخصية مهنية، ويعرفونها بتعريفات عالمية وإنسانية يرونها أكثر قرباً إلى وضعياتهم واهتماماتهم، فإنهم يتجاوزون الجماعة المرجعية التقليدية، والمكان المحلي التقليدي، في محاولة للخروج من شرنقة العلاقات الدائرية والمقفلة. ورغم أن صيغ التقديم الجمعي هي المهيمنة ثقافياً، فإن هذا البعد الشبابي العالمي الواضح في التعريف والتقديم، يشير إلى اتجاه الشباب العربي نحو إعادة تعريف وتأطير للعلاقة مع الذات العربية والآخر العالمي. ويشكل هذا الاتجاه بداية للخاص والمختلف والمتعدد الثقافي، الذي ينمو ويتطور في قلب الواحد والمتماثل والمتجانس الثقافي.

أنماط القيم العائلية المكتسبة

القيم هي مرجعيات للفكر، وموجهات للسلوك، ومحركات للفعل. وعادة لا يرى العربي العادي العالم إلا بصورة جمعية، مؤطراً بمجموعة من القيم الراسخة، المكتسبة عائلياً ومجتمعياً. لدرجة تكاد تتطابق فيها الرؤية الفردية مع الرؤية المجتمعية. فما تحركه القيم الجمعية من سلوكيات وعادات، علاقات وروابط، اتصالات وتفاعلات، مواقف واتجاهات، تخضع جميعاً للسيطرة الجمعية، وليس للتحكم الفردي. وفيها جميعاً يظل مجال الرؤية الفردية الخالصة محدوداً للغاية. فماذا يكتسب الشاب الجامعي من قيم عائلية/ مجتمعية عامة؟ وماذا يطوّر لنفسه من قيم ذاتية؟خاصة؟

سألت الشباب : ما هي القيم التي انتقلت إليك من والديك وعائلتك (الرجاء ذكرها حسب التأكيد عليها عائلياً). وبتصنيف الإجابات على هذا السؤال المفتوح أيضاً إلى مجموعات قيمية، جاءت مجموعة القيم الدينية الأصيلة في المرتبة الأولى (بنسبة ٦٠,٥٪). وضمن هذه المجموعة، ورد ذكر قيم الصدق، الاحترام، الاستقامة، التعاون، المحبة.. على التوالي، باعتبارها أكثر القيم العائلية المكتسبة تكراراً. بينما لم تذكر قيم الوفاء، التواضع، القناعة، والصبر إلا بتكرارات ضئيلة للغاية. كما جاءت بفارق كبير، مجموعة القيم

الإنسانية العصرية في المرتبة الثانية (بنسبة ٥ , ٢٠٪). وضمن هذه المجموعة، كانت قيم العلم، الثقة بالنفس، والمثابرة.. على التوالي، هي الأكثر تكراراً. بينما ذكرت قيم التنظيم، المبادرة، التحدي، العدالة، المساواة.. بتكرارات محدودة جداً.

ولم تحظ مجموعة القيم المجتمعية التقليدية إلا بالمرتبة الثالثة (بنسبة ٥ , ١٥٪). والقيم الأكثر تكراراً ضمن هذه المجموعة هي قيم الكرم، الحفاظ على العادات والتقاليد، الانتماء للوطن، الشجاعة.. على التوالي. بينما لم تذكر قيم الكرامة، عزة النفس، الشهامة، الشرف.. إلا بعدد محدود من التكرارات.

كما ذكر الشباب، في مرتبة أخيرة، مجموعة من القيم الخاصة المكتسبة من عائلاتهم (بنسبة ٥ , ٣٪) وهذه مجموعة من القيم السلبية، منها قيم الحذر من الآخرين، الخوف، الخجل، التعصب، الدفاع عن النفس.

ويبدو واضحاً من هذه النتائج هنا أن الثقة ليست قيمة عربية، صغيرة أو كبيرة، يتم التأكيد عليها عائلياً. بل على العكس من ذلك تماماً، تنقل العائلة إلى أفرادها تأكيداتها المضادة للثقة: «بأن لا يثقوا بأحد»، وأن «يديروا بالهم على حالهم» من كلام الناس، الجيران والأصدقاء والمعارف، وأن «يحترسوا من إيذاء» الآخرين،دون أن يستثنوا أحداً ـ الماكرين والحاقدين والحاسدين، والغادرين والخائنين والخادعين، الأقارب والأباعد ! (بل إن بعض الإجابات ذكرت أن أصحابها تعلّموا من عائلاتهم «قرشك هو صاحبك»، و «صديق اليوم عدو بكرة» ، «لا تثق إلا بجيبك» «لا تبح بسرك حتى لأخيك» «الدنيا مالها أمان».. إلخ).

وهكذا لا تساعد العائلة العربية، وروابط الدم والقربى، وعلاقات الجوار، على تكوين روابط اجتماعية قائمة على الثقة والمحبة والتعاون. فرغم أن العائلات العربية متجاورة حقاً عندنا (مكانياً)، فإنها ليست مُتحاورة (اجتماعياً) ، بصورة تلقائية صافية. تتلاقى عائلاتنا دون أن تتواصل. تتحادث دون أن تتصارح. تختلط دون أن تتمازج. وإذا كانت العائلات والأسر والأقارب والجيران تتزاور كثيراً، فإنها أيضاً تتفاخر وتتظاهر وتتحاكى كثيراً. حتى لتبدوا وكأنها كلما كثرت فرص تجمعاتها وتقاربها وتواصلها الظاهري، كلما تعمقت

مستويات نفاقها وتباعدها وانفصالها النفسي/ الاجتماعي الداخلي. وبصورة أقرب إلى واقعه الفعلي، يتشظى مجتمعنا، في العمق، إلى **عائلات فردية منفصلة، متنافرة متخاصمة**، تفصل بينها مسافات اجتماعية متزايدة. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن العائلة ما زالت تشكّل الوحدة الأولى في التنظيم الاجتماعي المستقر عندنا، فلا بد من الاعتراف أن إسهام العائلة العربية في تكوين أساسيات رأس المال الاجتماعي عندنا مازال إما غائباً غائماً بالمرة، أو هامشياً سطحياً للغاية.

أنماط القيم المجتمعية المكتسبة

ما هي القيم التي انتقلت إليك من مجتمعك الكبير؟؟ (الرجاء ذكرها حسب تأكيد مجتمعك عليها)

بتصنيف إجابات هذا السؤال المفتوح إلى مجموعات قيمية، نجد أن الشاب الجامعي يكتسب من مجتمعه مجموعة من **القيم الدينية الأصيلة**، في المرتبة الأولى (بنسبة ٣٣٪). أولويات قيم احترام الكبار، التعاون، الحفاظ على الدين، تقديم المساعدة، الحفاظ على الثوابت.. على التوالي. ثم قيم التسامح والأمانة في تأكيدات قليلة.

ويكتسب الشباب من مجتمعه، في مرتبة ثانية، **قيماً إنسانية عصرية** (بنسبة ٢٦,٥٪) تأتي في مقدمتها قيم العلم والمعرفة، الحرية، والديموقراطية. ثم قيم احترام القانون، الانفتاح، الانضباط، والسيطرة.. في درجات متناقصة.

كما يكتسب الشاب من مجتمعه الكبير **قيماً محلية ضيقة**، في مرتبة ثالثة (بنسبة ٢١٪). فتنتقل إليه قيم العنصرية، الخوف من كلام الناس، النفاق، «الشطارة».. بكثافة ملحوظة. وتصل إليه أيضاً قيم الأنانية، المظهرية، الواسطة، «العيب ـ الممنوع ـ الحرام» ولكن بكثافة أقل.

ورغم أن هذه القيم بمجملها «كريهيات» مرضية بغيضة، فإنها لا تنتقل إلى الفرد

بالعدوى والتلوث فقط، وإنما المجتمع هو الذي يوصلها إلى الفرد بالآليات نفسها التي يوصل إليه غيرها من القيم السوية ـ عبر مؤسسات التنشئة والتهيئة والتطبيع، التربية والتعليم والتدريب، وغيرها من مؤسسات التفاعل وقنوات الاتصال وآخر ما يكتسبه الشاب الجامعي العربي اليوم هو مجموعة القيم المجتمعية التقليدية (بنسبة ١٩,٥٪) ومن أشدها انتقالاً إلى الفرد قيم أداء «الواجب»، الكرم، الوفاء. ثم قيم الشجاعة، الشهامة، والوحدة.. بصورة قليلة. ويلاحظ أن هذه القيم الثقافية العربية التقليدية الكبرى، التي كانت دوماً موضع فخر بالذات وإعجاب بالآخرين، تفقد اليوم تأثيرها، وتنحسر تدريجياً لتتحول إلى مجرد قيم مترسبة موجودة حقاً، ولكن شكلاً دون مضمون. كما يلاحظ بشأن هذه القيم الثقافية المجتمعية السائدة، كما هو الحال بالنسبة إلى القيم العائلية ذات الأولوية، أن الثقة والتسامح والمشاركة، ليست هي القيم المؤكد عليها لدى الشباب. ولا تشكّل، بأية صورة جدية، قيمة عائلية أو مجتمعية، تحظى بأولوية رئيسية أوثانوية. بل على العكس من ذلك تماماً، تحظى القيم المضادة: عدم الثقة والشك والحذر.. بمستويات أعلى من التأكيد العائلي والتأصيل المجتمعي معاً. فتخصص الثقافة الحضرية/ المدينية الراهنة مكاناً، يتسع بصورة مذهلة، للتأكيد على «فتح العيون» (بمعنى «الشطارة» والحرص والحذر) في غياب، شبه تام، للتأكيد على «فتح القلوب» (بمعنى «الحب» والثقة والائتمان). ومن اللافت هنا اكتشاف ذلك الخوف المرضي المزمن المترسب في الثقافة العربية من الاتجاه نحو «الثقة» و«الانفتاح» و «المشاركة» و«التصديق»، بصورة تبدو فيها وكأنها «رذائل» لا «فضائل» أخلاقية جمعية! ويسمع كل ساكن للمدن العربية الكبرى قصصاً كثيرة طويلة غريبة تتعرض بالسخرية والضحك والتندّر حول أولئك «الأغبياء الساذجين» و«الأبرياء المساكين» الذين وقعوا ضحايا «ثقتهم التلقائية»، في شراك النصب والاحتيال، أوقوبلوا بالجحود والنكران، أو حتى تعرّضوا للإيذاء والحرمان!! يتكرر سماع تلك الروايات في شتى مجالات الحياة/ التجارة والإدارة، المال والأعمال، السياسة والاقتصاد، السلع والخدمات، وحتى في العلم والمعلومات!

وإذا كانت تصل إلى الشاب العربي، عبر عائلته ومجتمعه، مجموعة من القيم الدينية

الأصيلة، فإنها لا تصل إليه نقية صافية، أو حية فاعلة، وإنما مثالية موعظية مجرّدة. الذي يحدث عندنا فعلاً أن العائلة والمجتمع معاً يعملان ، بصورة عملية متضافرة، على تفريغ قيم الثقة من محتواها الحقيقي، والحرص على الاحتفاظ بها ولو شكلاً دون مضمون. وذلك بتحويل القيم الدينية، ذات المضمون التعاوني التضامني، أو الاتجاه الترابطي التراحمي، إلى مجموعة من القيم الدنيوية، ذات النزعات الفردية الأنانية العملية، والاتجاهات المادية المنفعية المصلحية. عديمة الفائدة في تكوين رأس مال اجتماعي متماسك.

وإذا كان يحلو للعرب/ المسلمين عندنا، كلما أرادوا مقارنة قيمهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم مع المجتمعات الأخرى، التذكير بوجود قيم الترابط والتراحم والتكافل الاجتماعي بكثافة عندنا، فإنهم لا يفعلون ذلك إلا بصورة «شعاراتية» شكلية مظهرية خالصة. ويقصرون ثقتهم على الداخل، ويبررون حجبها عن الخارج. ولكن أين هي حقاً هذه القيم الدينية الفاضلة التي تعتمد الثقة فعلياً في العلاقات والتفاعلات والمعاملات في الحياة اليومية ـ الداخلية ؟؟ هل يثق العرب حقاً ببعضهم بعضاً؟

الثقة في الشرائح الاجتماعية

سألت الشباب سؤالاً مباشراً : بمن تثق أكثر؟؟ ولتحديد إجاباتهم وترتيبها، أعطيتهم، هذه المرة، عشرة خيارات، غير مرئية، ممثلة لمجموعة من الشرائح/ الطبقات الاجتماعية الكبرى المكونة عادة لبناء الأدوار والسلطات والعلاقات في المجتمع العربي. ومن طبيعة هذه الشرائح الاجتماعية المتباينة أن يكون أصحابها ، في أي مجتمع ، في مواضع ثقة متباينة أيضاً. وطلبت منهم إعادة ترتيبها بإعطائها أرقاماً تفاضيلة متسلسلة (من ١ ـ ١٠) حسب درجة ثقتهم بكل واحد منها.

كانت النتيجة أن منح الشباب أعلى نسبة من الثقة لشريحة **العلماء/ المفكرين** (بنسبة ١٤,١٪)، تليها مباشرة شريحة رجال **الدين المرشدين**. (بنسبة ١٤٪). أما الشرائح التي حصلت على أقل درجات من الثقة الشبابية فكانت شريحة **السياسيين/ الدبلوماسيين** (بنسبة

٣,٧) ثم البرلمانيين المنتخبين (بنسبة ١,٦٪).

ويفصل الجدول التالي المستويات المتفاوتة من الثقة التي تمنحها عينة الشباب الجامعي لشرائح متباينة:

مرتبة الثقة	الشريحة/ الفئة	درجة الفئة	النسبة المئوية
المرتبة الأولى	العلماء والمفكرون	١٥٩٠	١٤,١٪
المرتبة الثانية	رجال الدين والمرشدون	١٤٩٨	١٤٪
المرتبة الثالثة	المعلمون والمربون	١٤٧٠	١٣,٨٪
المرتبة الرابعة	الناس العاديون	١٠٨١	١٠,١٪
المرتبة الخامسة	الصحفيون والإعلاميون	١٠٠٨	٩,٥٪
المرتبة السادسة	رجال العشيرة والقبيلة	٩٥٨	٩٪
المرتبة السابعة	ناشطو المجتمع المدني	٨٤٦	٧,٩٪
المرتبة الثامنة	رجال المال والأعمال	٨٣٨	٧,٨٪
المرتبة التاسعة	السياسيون والدبلوماسيون	٧٧٧	٧,٣٪
المرتبة العاشرة	البرلمانيون المنتخبون	٦٥٨	٦,١٪
المجموع		١٠٦٣٧	١٠٠٪

ومن المثير للاهتمام في هذه الترتيبات التفاضلية، ملاحظة أن الشباب الجامعي العربي، كالمجتمع العربي نفسه، ما زال يتسم **بالمحافظة المتشكّكة**، يضع ثقته في شرائح اجتماعية قديمة، يراها أليفة مألوفة، أكثر مما يثق بأصحاب مهن جديدة، يراها غير مضمونة أو مأمونة. فلم تسفر عمليات التغيّر الاجتماعي الثقافي الجارية اليوم في المجتمع العربي، على إبراز الشرائح الاجتماعية الجديدة، إلا في صورة غريبة المكان واللسان والعنوان: مسمياتها الوظيفية قلقة منفرة. وكذلك هي أصحابها ورموزها وممارساتها. تبدو جميعاً عجيبة غريبة

دخيلة! فلم تستطع أن تستثير في الشريحة الشبابية، رغم انفتاحها الواضح، إلا نزعة ثقة شبابية محافظة قلقة أيضاً: تثق بتنظيمات العشيرة التقليدية، أكثر مما تثق بمنظمات المجتمع المدني الحديثة! فالشباب العربي، من جهة، يثق كثيراً بالعلماء والمفكرين والباحثين والمربين، ولكن دون أن يتخذهم قدوة مجتمعية له (لاحظ تناقص معدلات الإقبال على الدراسات العليا والبحث العلمي، والهشاشة النوعية لأصحابها، وهامشية المكانة المجتمعية للمشتغلين بها عندنا). والشباب العربي يتجه، بازدياد ملحوظ، إلى تخصصات عصرية: إدارة الأعمال، والتسويق، وعلوم السياسة والاقتصاد، وتكنولوجيا الإعلام والمعلومات.. إلخ دون أن يثق برجال الإدارة والمال والأعمال، ولا برجال السياسة والاقتصاد والإعلام.! والشاب العربي نفسه، من جهة أخرى، يثق ، ولو قليلاً، بناشطي المجتمع المدني وتنظيماتهم الديموقراطية ونشاطاتهم السياسية الحزبية، دون أن ينضم إليها بنفسه، أو يبادر إلى التطوّع في أعمال ترابطية تشاركية جمعية، أو الإقدام، من موقعه، على المشاركة السياسية المنظمة (لاحظ أن عدد الحاضرين في ندوة معلنة لمجتمع مدني لا يتجاوز، في أحسن الأحوال، أصابع اليد. وأن عدد الموقعين على تأسيس حزب سياسي جديد لم تصل، رغم جهود التعبئة والاستنفار، الحد الأدنى للعدد اللازم لتأسيسه!). ولكن لماذا كل هذا الشك والتضارب والتناقض؟ هل الحكم «بمعايير مزدوجة» على المهن والمهنيين العرب سمة شبابية عربية خالصة؟

ليس من الواقعية في شيء إرجاع هذا «الشك الشبابي الداخلي» إلى خلل داخلي في الأحكام، أو خطأ في الأخلاقيات، أو قصور في مدلولات التجربة الشبابية نفسها، وإنما جزء من التفسير يعود إلى حقيقة أن الشباب العربي، أكثر من أي شريحة اجتماعية أخرى، هو الذي يعيش فوضى **اختلاط الثوابت العربية بالمتغيّرات العالمية**. فرغم أن الشباب الجامعي العربي يتلقى، بصورة خاصة، تعليماً عصرياً يجعله يثق أولاً بمن يشتغل به من العلماء والمفكرين، إلا أنه يثق ثانياً بالتعليم الديني السائد، بصورة عامة، في كافة مجالات الحياة المجتمعية العربية. وكأنه يفهم أن هناك اتفاقاً (غير معلن) بالتعايش والتساكن وعدم الاعتداء بين القديم والجديد. ويبدو الشاب العربي هنا أنه مضطر بالتسليم أن جدالات

«الأصالة» و«المعاصرة» لم تحسم بصورة عقلانية أو نهائية إلى اليوم في مجتمعه. وإنما ما زالت هذه الثنائية ازدواجية قلقة متغلغلة بصورة عميقة في مجتمعه العربي. وبها توجّه، باضطراب كبير، جميع أنماط الفكر والسلوك. وبها يتم، بغموض أكبر، الحكم على شتى أنماط العلاقات والتفاعلات المحلية والعالمية. وبها أيضاً تتخذ، بفوضى تجريبية غامرة كافة الخيارات والتفضيلات والقرارات العربية.

وجزء آخر من التفسير يرجع إلى أن فوضى التنازع المجتمعي العربي بين الثوابت والمتغيّرات تقود، بالضرورة، إلى فوضى الممارسات. فأمام سرعة التغيير المعلوم، واضطراب مرجعياته، لم تترسخ لدى المشتغلين العرب بالمهن المختلفة قيم جوهرية، وأخلاقيات متماسكة، وسلوكيات مطابقة لمقتضيات مضامينها الحقيقية. ولهذا يتجه الشباب العربي اليوم، بواقعية ملحوظة، إلى استراتيجية الفصل، وليس الوصل، بين مسميات الأشياء، وممارسات أصحابها. فيتعلّم أن لا يقيم وزناً للأغلفة الأنيقة التي تغلّف الأشخاص والمشروعات والبرامج والشعارات. فحيث تكون الثقة والاحترام والصدقية قيماً ضرورية في شتى مجالات الحياة، فإن الثقافة الشبابية المعاصرة تقترح عليهم، ربما بأكثر مما قد تقترحه الثقافة المجتمعية المتراكمة، إلى الفصل الحاد بين «الموضوع» و «الذات». ولذلك يتجه الشباب إلى تكوين:

- ثقة مستمرة في العلم والتعليم... وليس للمشتغلين بهما بالقدر نفسه.
- ثقة مطلقة في الدين.. وليس للمتكلمين باسمه بالضرورة.
- ثقة متزايدة في السياسة.. وليس بالسياسيين بصورة مطابقة.
- ثقة جديدة في الثقافة والصحافة والإعلام... وليس برموزها المعاصرة، بأية صورة جدية.
- ثقة متنامية في الوزارة والإدارة... وليس بقياداتها ورجالاتها بصورة موازية.
- ثقة ضرورية في الصناعة والتجارة.. وليس بالتجار والصنّاع، ولو بالحدّ الأدنى.

والواقع أن ما يتعلمه الشباب ليس خبرة عمرية فردية نادرة. وإنما هي خبرة مجتمعية عامة تشكّل القاعدة الثقافية المجتمعية العربية. وغيرها هو الاستثناء.

ـ أين هو العربي الذي يثق بتصريحات السياسي ووعوده؟

ـ أين هو العربي الذي يثق بإجراءات أية دائرة حكومية ومواعيدها؟ أو ذاك الذي يثق أن معاملته ستنجز في وقتها بالضبط، وبصورة مستقيمة تماماً؟

ـ أين هم الناس المصدّقون أن المذيع أو الكاتب أو المحـــرّر ينقل إليهم أخبـاراً موثوقة ؟

ـ أين هم الأهالي المتأكدون من أن المعلم يؤدي عمله بضمير مهني ذاتي، أو أن ابنهم سينجح في الثانوية العامة دون دروس خصوصية، تطول أو تقصر؟

ـ من منا مطمئن إلى أنه اشترى سلعته من أي تاجر بالسعر والحجم والنوعية الحقيقية دون غش من أي نوع؟

ـ من منا يثق بأن سائق التاكسي سيوصله إلى المكان الذي يريد دون طرق التفافية؟

ـ من منا لا يفتح عينيه على عداد البنزين ليطمئن إلى أن عامل المحطة قد وضع الرقم الفعلي من الوقود في سيارته؟ أو ذاك الذي لا يقف فوق رأس سيارة السولار وهو يعبّئ خزان التدفئة لبيته؟

ـ أين، ببساطة، هو ذاك الواثق من أن الميكانيكي، الكهربائي، النجار، الحداد، البناء، الدّهان.. إلخ سيؤدي عمله بأخلاقيات حرفية اجتماعية عالية؟؟

ـ بل كم عدد هؤلاء «الطيبين والطيبات» و «المحسنين والمحسنات» الذين لا يخامرهم أي شك في أن تبرعاتهم، النقدية أو العينية، التي سلموها «لفاعل الخير» أو لمندوبي «الجمعيات الخيرية»، ستصل حتماً كاملة إلى اصحابها من الفقراء والمحتاجين؟؟

ليست هذه الشرائح الاجتماعية فحسب هي التي تتدهور فيها قيم الثقة والاستقامة، وأخلاقيات التعامل والتفاعل. وليس أصحابها هم وحدهم المسؤولين عن تدهورها. وإنما

يعم التدهور القيمي والأخلاقي كافة شرائح المجتمع، فيصيب كافة مجالات الحياة بالعطب. وذلك لأن الثقة هي قيمة إيجابية لا تأتي فجأة أو من فراغ. وإنما هي **قيمة ثقافية متراكمة. نتاج ثقافة مجتمعية عامة، تغذيها وتتغذى منها، في الوقت ذاته، وتضمن لها الاستمرارية والحيوية والفاعلية.** وكذلك هي أضدادها من القيم السلبية: الشك والغش، والرشوة والواسطة والفساد، النفاق والتزلّف والرياء العنف والتطرّف والإرهاب... والكثير غيرها، تحتاج جميعاً إلى ثقافة مجتمعية تغذيها وتتغذى منها، لتعم وتنتشر.

يذكر فوكوياما أن هناك نقطة ضعف فنية قاتلة في خط التجميع لإحدى المصانع الكبرى للسيارات اليابانية، تستطيع بسهولة (تماماً «كحجر سنار») إيقاف إنتاج المصنع كله، وتعطيله لمدة طويلة، ويحتاج إصلاحها أو استبدالها إلى تغييرات مصنعية جذرية كاملة، بتكلفة اقتصادية باهظة جداً، لا يقوى عليها المصنع. ذاك العامل يعرف، رئيس فريق العمل يعرف. مدير المصنع يعرف. ومالكو الشركة يعرفون. ولكن هؤلاء جميعاً يثقون بأن العامل لن يفعل شيئاً، (بل من غير الوارد أصلاً مجرد التفكير بفعل شيء) يضر بالمؤسسة التي يعمل فيها (غالباً مدى الحياة)، ويأخذ راتبه منها (غالباً دون زيادات دورية كبيرة)، وينتمي إليها (ويعرّف نفسه باسمها مباشرة، كهوية تعريفية). لا يفعل العامل الياباني شيئاً استثنائياً، نادراً، ولا يؤسس لفضيلة فردية، ولا يقدم على مبادرة فريدة. وإنما يستمد تلك الثقة، ويتوقعها منه الآخرون، من تراث ثقافي ياباني مجتمعي عريق متأصل ومتواصل.

الثقة في المنظومات الثقافية

ليست الشرائح الاجتماعية هي التي يتصارع أصحابها على الثقة فحسب، وإنما هي الموضوعات الثقافية أيضاً. وإذا كان الشاب العربي يتجه، بوعي عملي/ منطقي كبير، إلى وضع ثقته في «**الموضوعات**» لا في «**الذوات**»، فمن الأجدى إذن سؤاله مباشرة عن هذه الأيديولوجيات والتيارات والاتجاهات التي تشكّل منظومات ثقافية على درجة من

التماسك والانتشار والاستمرارية.

ولاستجلاء موقف الشباب حول التزام مجتمعه العربي بواحدة أو أكثر من المنظومات الثقافية المتصارعة ثقافياً لنيل الثقة الاجتماعية، والمصداقية السياسية، والاعتمادية الاقتصادية، عرضت على عينة الدراسة عشرة تيارات/ اتجاهات أو نزعات مجتمعية ثقافية شائعة، وطلبت منه تحديد موقفه من كل واحدة منها ـ موافقة، رفضاً، أو لا مبالاة. ولضمان فهمه لمدلولات هذه المنظومات الثقافية/ الأيديولوجية، قدّمت إليه تعريفاً مختصراً مكثفاً قبالة كل منظومة منها. وحرصت أن يتضمن التعريف المقدم أهم العناصر في المنظومة أصلاً، أو ما ارتبط بها، أو أضيف إليها في أذهان الناس، مطابقة أو مفارقة.

ومن النتائج الكبرى اللافتة لموقف الشباب إزاء هذه المنظومات ما يلي:

حظيت **المنظومة التحديثية** ـ بمعنى نزعة الإصلاح والتطوير والتحديث ـ بأعلى نسبة من الموافقة والقبول (بنسة ٨٨٪). وتليها **المنظومة العولمية** ـ معرفة بتعريف الانفتاح والتحرّك بحركة العالم ـ (بنسبة ٦٧٪). وبهذا يختار الشباب العرب أن يكونوا، بامتياز، فرساناً للتغيير والانفتاح في المجتمع العربي.

أما المنظومات التي جوبهت بأعلى نسبة من الرفض والممانعة، فكانت **العشائرية** ـ بمعنى التعصّب للعشيرة والقبيلة ـ (بنسبة ٧٥٪)، وتليها مباشرة **الإقليمية** ـ بمعنى نزعة التعصب للإقليم/ البلد ـ (نسبة ٦٧٪). ومن المثير للاهتمام ملاحظة أن أكثر المنظومات التي لم يبد الشباب إزاءها نسَباً عالية من القبول أو الرفض، وإنما اللاأبالية/ الحيادية، فكانتا منظومتين نقيضتين متصارعتين بالضرورة، هما **المنظومة الأصولية** ـ بمعنى الأصولية الدينية وما تراه أصولاً دينية ـ (بنسبة ٢٨٪) و**منظومة العلمانية** ـ بمعنى الاهتمام بقضايا هذا العالم الدنيوي ـ (بنسبة ٥ ,٢٦٪).

ويبيّن الجدول التالي تفاصيل هذا الموقف الشبابي من مجمل هذه المنظومات الثقافية الأيديولوجية.

المنظومة	الموقف	٪
القدرية	موافق	٥٤٪
	رافض	٣٧٪
	لا أبالي	٩٪
المحافظة	موافق	٦٤٪
	رافض	١٩,٥٪
	لا أبالي	١٦,٥٪
العولمية	موافق	٦٧٪
	رافض	١٩٪
	لا أبالي	١٣٪
الليبرالية	موافق	٦٥٪
	رافض	١٧٪
	لا أبالي	١٨٪
العلمانية	موافق	٤٠٪
	رافض	٣٣,٥٪
	لا أبالي	٢٦,٥٪
الأصولية	موافق	٥١,٥٪
	رافض	٢٠,٥٪
	لا أبالي	٢٨٪
العشائرية	موافق	١٥٪
	رافض	٧٥٪
	لا أبالي	١٠٪
التحديثية	موافق	٨٨٪
	رافض	٤,٥٪
	لا أبالي	٧,٥٪
الراديكالية	موافق	٤٥٪
	رافض	٢٩٪
	لا أبالي	٢٦٪
الإقليمية	موافق	١٩٪
	رافض	٦٧٪
	لا أبالي	١٤٪

ويمكن قراءة هذه النتائج الكبرى في المواقف الشبابية بدلالاتها الثقافية النوعية، وليس في أحجامها الرقمية الكمية فحسب. بما يلي:

أولاً ـ بالموافقة على المنظومة التحديثة والعولمية أولاً، فإن الشباب العرب يختارون أن يكونوا فرساناً جدداً للانفتاح والاندماج والثقة في العالم، في حين تصرّ الثقافة المجتمعية على الجمود والانكفاء على الذات، والاستعصاء على التثاقف والتغيير والتأثير.

ثانياً ـ برفض الاتجاهات العشائرية والإقليمية أولاً، فإن الشباب العربي يقرر أن ينأى بنفسه عن السائد واليومي والمألوف في مجتمعه التقليدي، الذي يعيد إنتاج علله وأمراضه وتعصباته، بألوان وأحجام ومبررات جديدة.

ثالثاً ـ باتخاذ موقف الحيادية أولاً من التيارات الأصولية والعلمانية، فإن الشباب العربي يتخذ لنفسه مسافة واحدة من أكثر التيارات إشكالية وخلافاً وإثارة للجدل في مجتمعه العربي.

ولا بد من الملاحظة هنا أن الشباب العربي ، في هذه المواقف جميعاً، هو المبادر، بأهلية واستحقاقية، إلى شق ثغرات في الحائط الثقافي العربي المتصلب للنفاذ من المحلية إلى العالمية (الثقافية.). فربما تتميز الثقافة العربية بالثراء الداخلي. ولكن ذلك، في أعين أتباعها الأكبر سناً، وضمن محيطها الخاص فقط. أما في أعين جيل الشباب، فإنها تفقد التنوع والحركة والتجديد في أنماط الحياة. ففي حين لا تتيح الثقافة/ المجتمع العربي إلا نمطاً واحداً من الحياة، طوال الحياة، فإن العولمة، بخيرها وشرها، تتيح للأفراد أنماطاً متعددة في الحياة الواحدة.

الثقافة والتنمية والشراكة مع العالم

يمكن الاستنتاج أن الثقة عندنا ما زالت قيمة غائبة مغيّبة، سطحية شكلية، لفظية زائفة. وليست بصورة جدية، خبرة اجتماعية أو فردية. كما أنها ليست، بأية صورة مجسدة، قيمة

ثقافية مجتمعية عربية أصلية، متأصلة في بناء المجتمع ونظمه ومؤسساته، أو متواصلة في جماعاته وتنظيماته.

ويحلو للثقافة العربية الشعبية، الأصولية التوجه، ربط حقيقة غياب الثقة أو انحسارها المستمر عندنا، بحركة العولمة الغربية الغريبة. وبذلك، تعيد الثقافة العربية إنتاج الخوف القديم من الغرب الغريب، بمبررات وأشكال وأهداف جديدة. تحرّكها ذهنية الشك والمؤامرة والانغلاق القديمة. ويتجلّى هذا الخوف الجديد من العولمة في الاعتقاد بأن العولمة كلها ليست عولمة اقتصادية سياسية، أو علمية تقنية، أو إعلامية معلوماتية، وإنما هي عولمة ثقافية أولاً وأخيراً. فإذا كنا نلاحظ أن الناس عندنا لم يعودوا «يثقون بأحد»، أو «يستحون من أحد»، أو «يطمئنون إلى الغد».. فذلك لأن العولمة تتآمر على قيمهم ومعتقداتهم ومؤسساتهم. والزعم هنا أن العولمة بتدميرها المستمر للوحدات الاجتماعية الراسخة الفاعلة تاريخياً في المجتمع العربي (المسجد، الأسرة، الجيرة، المدرسة..)، فإنها تدمّر كل ما هو اجتماعي وجمعي وكلي من القيم الأصيلة المشتركة. فتنحسر قيم الثقة والتكافل والتعاون والتراحم، مفسحة المجال لقيم الفردية والمصلحية والمنفعية والشك. ويتضاءل الطابع الحميمي الاستمراري المتدفق للعلاقات والتفاعلات، ليطغى عليها الطابع المادي الشكلي الانقطاعي.

لا يستطيع أحد، بالطبع، أن يقف في وجه مثل هذه «النوستولوجيا» الشعبية لحفظ التوازن النفسي. أو مصادرة حق أي مجتمع أو فرد في الحنين إلى الماضي الجميل لتزويده بطاقة كافية لتحمل ضغوطات الحاضر الثقيلة. ولكن لا بد من الاعتراف هنا أنه، ربما باستثناء حقبة الازدهار والإسهام الحضاري العربي الإسلامي الواثق في الأندلس، لم تتغلغل فضيلة الثقة، في صميم العلاقات والتفاعلات والتعاملات الداخلية أو الخارجية، خلال أية فترة زمنية في التاريخ الاجتماعي العربي. فلا شيء في قيم الثقافة العربية مجسّداً أو مؤيداً للثقة، مثلاً، في «الآخر» المختلف دينياً أو مذهبياً، الغربي الغريب أو الأجنبي المريب، أو حتى في الداخلي القريب: المختلف فكرياً وسياسياً. بل إن ما هو سائد حقيقة، هو القيم السلبية المضادة: قيم

الشك والمؤامرة والحذر، وما هو مشجع عليه فعلاً هو نزعات التعصب والتحيّز والقطيعة. ما هو موجود عندنا، بصورة بارزة أو كامنة، من قيم الثقة والترابط والتعاون ليس إلا جزئيات قيمية وسلوكية لا تشكل مخزوناً مجتمعياً كافياً لتشكيل ديناميكية اجتماعية أو فردية محركة للتنمية والتغيير والتأثير. ما نملكه إلى الآن، هو ، في أحسن الأحوال، «**رأس مال بشري**» يتطور وينفتح ويتنافس عالمياً، برصيد فردي خالص.. دون الارتكاز إلى «**رأس مال اجتماعي**» ينحسر ويتآكل، أو يتجمد وينغلق على ما هو عليه. وهذا بالضبط ما يفعله الشباب العربي اليوم: ينطلق باتجاهات جديدة، ويسلك مسارات مغايرة، بآلياته الخاصة، وعلى مسؤوليته الذاتية. وسط محيط مجتمعي ثقافي عربي عدائي للثقة، تتعاظم فيه وتتساند قوى «الشد إلى الخلف»، وتبخّس فيه وتسفّه قوى «الدفع إلى الأمام». وهذه حركة شبابية عربية مهمة بالطبع.

وإذا كانت تقارير التنمية الإنسانية العربية للصندوق الإنمائي للأمم المتحدة تستنتج أنه لا بد للخروج من مأزق التخلف إلى آفاق التنمية بخلق وتعزيز مفاهيم ومصطلحات وبرامج عمل ومشروعات تمكينية مساندة للتنمية والثقة والاندماج الاجتماعي (مثل «تمكين الفقراء» و «تمكين المرأة» و «تمكين الشباب»..) فإن تلك التمكينات ستظل محاولات مجزأة مبعثرة معطلة، إذا لم تتجه المفاهيم والسياسات والممارسات جميعاً إلى «تمكين الثقافة» العربية...

ولم تر تقارير التنمية العربية التي يصدرها، سنوياً البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، منظوراً للتنمية الإنسانية الحقيقية أبعد آفاقاً من الثقافة: تنمية نسق الحوافز المجتمعي في البلدان العربية في أربع ثنائيات متضادة: الحرية .. في مقابل السلطوية. المعرفة في مقابل الامتلاك المادي. العمل في مقابل الحظوة. والعمل الجماعي في مقابل الانفرادية. وإحدى آليات هذا التمكين الثقافي هي نزع القداسة عن الثقافة العربية الراهنة المتصلبة. وذلك بتفكيكها، وإعادة بنائها من الداخل بإزالة الهوة القائمة بين الداخل والخارج، ورسم الحدود الفاصلة بين الديني والدنيوي، وتجسير الفجوة بين السياسي والمدني. فالثقافة العربية، اليوم، مثل أي ثقافة أخرى، ثقافة دنيوية لا شيء فيها «مقدساً» حقيقة. والثقافة العربية السائدة اليوم،

ربما أكثر من أي ثقافة أخرى، لا شيء فيها مختلفاً عما يعطيه مجتمع ساكن معطل عن الحركة والتأثير من «قدسية شعبية» للقوى نفسها التي تعمل على سكونه وتجميده وتعطيله: تراث متراكم مختلط متصلب من العادات والتقاليد المجتمعية، فاقد لوظائفه المجتمعية الأصلية، ولتوجيهاته الأخلاقية السامية، ولحركته التنموية الفعلية. مما يجعل الكثير مما في الثقافة العربية الراهنة «مدنساً» لكثرة ما أضيف إليه، وأقحم فيه، بوعي أو بإهمال، من ممارسات واعتقادات ودلالات مغايرة لمصادر الثقافة العربية ومضامينها واتجاهاتها الأصلية.

(لاحظ مدى تقديس الماضي، التعلّق بالأوهام، الاعتقاد بجدوى السيطرة الخرافية على الحاضر والمستقبل ، الاطمئنان إلى مفعول السحر والحسد، الدجل والشعوذة، الخرافات حول المرأة، التسلط والقهر، الكراهية والشك والعنف المكبوت، التقليد والمباهاة، الغش والخداع، النصب والاحتيال، الرياء والنفاق الاجتماعي... والكثير غيرها من الكريهيات الاعتقادية والاتجاهات السلوكية.)

(ثم لاحظ أن الجيل القديم، لشكه وقلقه، لا يستطيع الدخول في شراكات داخلية/ خارجية جديدة تتعدى دائرة الذات ـ لا في الزواج والتعارف والتآلف فحسب، وإنما في شتى العلاقات والتفاعلات والمعاملات).

فالنمط القديم ، للشراكات والتجمعات والروابط، الذي ظل سائداً بتوجيه الثقافة المجتمعية التقليدية، بشكّها وتقوقعها حول دائرة الذات الضيقة، ظل باستمرار، حتى في التجارة والمال والأعمال، نمطاً عائلياً، متمحوراً حول الأب وأبنائه وإخوانه أو أقاربه (شركة فلان... شركة فلان وأولاده... رابطة آل كذا .. جمعية قرية كذا ... بينما النمط العصري الذي يفرض نفسه بديلاً اليوم هو النمط المدني المفتوح الذي تؤسسه الثقافة الشبابية المفتوحة على كل الاتجاهات، بإقدام هذه الشريحة المجتمعية على شراكات وروابط وتنظيمات ذاتية مفتوحة للإسهام والشراكة والتشبيك العالمي.

ولإنقاذ تدهور العلاقات الاجتماعية، الداخلية والخارجية، معاً، لا بد من تحريك المخزون القيمي الديني/ العقلي الهائل الذي تمتلكه الثقافة العربية، وظل كامناً، أو معطلاً

مغيّباً عنها، إلى الآن، طوال عصور التراجع والانحطاط والتخلّف. ويمكن أن يساعد الشباب، بأكثر مما قد يظن الجيل الأكبر سناً أو يثق، في إعادة الإنتاج والتشكيل والتوجيه الثقافي العربي الجديد المنافس.

إن الذي يهمّ كثيراً أن لا يستيقظ المجتمع العربي يوماً، بثقافته الراهنة، الشاكّة المنغلقة المتآكلة ذاتياً، ليكتشف، فجأة، أنه دون رأس مال نوعي (رمزي) من أي نوع - ثقافي اجتماعي، أو فكري إنساني!!

السياسة النفطية وأثرها على الدراسات العربيـــــة فـــــي اليابـــــان

د. مسعود ضاهر *

أضواء على تطور الدراسات الشرق أوسطية في اليابان

تعتبر مقالة الباحث الياباني مياجي Miyaji «الدراسات الشرق أوسطية في اليابان» المنشورة بالإنكليزية عام ١٩٩٩ من أوائل الأبحاث العلمية التي حددت ثلاث مراحل في تاريخ تلك الدراسات. تمتد الأولى من النصف الثاني للقرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية .وقد بدأت بصورة إفرادية وانطباعية عن بعد بسبب المسافة الجغرافية الكبيرة التي تفصل اليابان عما يعرف اليوم بمنطقة الشرق الأوسط وصعوبة التواصل معها من خلال وسائل النقل المعتمدة في تلك الفترة . لكن مرحلة ما بين الحربين العالميتين تميزت بصعود الامبريالية اليابانية واحتلال اليابان لدول آسيوية مجاورة تضم أعدادا كبيرة من المسلمين. فاضطرت الحكومات اليابانية إلى تشجيع الدراسات العلميـــة حــــول

ـ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٢٢/ ١١/ ٢٠١٠.

* أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية.

المناطق التي احتلتها بهدف استمالة بعض التجمعات الآسيوية فيها إلى جانب دولة آسيوية ترفع شعار «آسيا للآسيويين» وتعمل على إخراج الأوروبيين من منطقة جنوب وشرق آسيا. لكن بعض الدراسات اليابانية الجديدة تعتبر تلك المرحلة نوعا من «الاستشراق الياباني» في النظرة إلى تاريخ الإسلام .وهي تؤكد على مرحلتين فقط للدراسات العربية في اليابان: الأولى: الدراسات العربية والإسلامية في اليابان بعد أن اتخذت منحى مختلفا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية .وتميزت بتأسيس الدراسات العربية أو الشرق أوسطية فيها على قاعدة تضامن المثقفين الثوريين،والاشتراكيين،والليبراليين في مواجهة الاستعمار الجديد. فتضامن المستعربون اليابانيون مع حركات التحرر الوطني العربية وعلى المستوى الكوني .ودعوا إلى تنفيذ مبدأ «**حق الشعوب في تقرير مصيرها دون تدخل خارجي**»، الذي نادى به الرئيس الأميركي ويلسون قبيل الحرب العالمية الأولى.وتشكل تيار عالمي يرفض نظرية الاستقطاب الحاد بين الإشتراكية والرأسمالية .وقد عبرت عنه مجموعة دول عدم الانحياز التي كان الرئيس جمال عبد الناصر من أبرز رموزها. لكن عدد الباحثين اليابانيين المهتمين بالدراسات العربية بشكل خاص والشرق أوسطية بشكل عام كان محدودا جدا . الثانية: تزامنت مع تطور الاقتصاد الياباني السريع لتحتل اليابان المرتبة الاقتصادية الثانية في العالم. لكنه تعرض لأزمة الحظر النفطي التي مارسها العرب بعد حرب أكتوبر لعام ١٩٧٣ ضد الدول غير الصديقة ومنها اليابان. فسارعت الحكومات اليابانية إلى تأسيس مراكز أبحاث تهتم بدراسات الشرق الأوسط. وتزايد اهتمامها أكثر بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ مع تزايد حاجة اليابانيين إلى معرفة منطقة الشرق الأوسط، وتاريخ شعوبها،وتراثها،واقتصادها معرفة عيانية معمقة.فكانت ولادة مرحلة جديدة في تاريخ الدراسات العربية والشرق أوسطية في اليابان.

وتعزز هذا النوع من الدراسات العلمية في مرحلة الثمانينيات من القرن العشرين بعد تأسيس الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط JAMES وإطلاق مجلتها AJAMES عام ١٩٨٦ والمستمرة حتى الآن .وكان لها دور أساسي في زيادة عدد الباحثين اليابانيين

المهتمين بمنطقة الشرق الأوسط إلى أن بلغ عددهم أكثر من ٧٠٠ باحث في العام ٢٠٠٩، حسب ما أورده الباحث الياباني ناغاساوا في دراسة صادرة في مصر باللغة الإنجليزية تحت عنوان:

Eiji NAGASAWA: Modern Egypt through Japanese Eyes

A Study on Intellectual and Socio-economic Aspects of Egyptian Nationalism. Cairo, Merit Publishing House, 2009, 410p

وقد استندت على المعلومات الدقيقة الواردة في هذا الكتاب نظرا لصداقتي الطويلة ومعرفتي الشخصية بهذا الباحث المتميز بدقة معلوماته،وبتعاطفه الكامل مع القضايا العربية العادلة. تعتبر فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين مرحلة تأسيسية في الدراسات اليابانية عن تاريخ العرب بشكل خاص ،وتاريخ الشرق الأوسط بشكل عام. وتميزت بنشر دراسات شمولية ذات توجه علمي سليم لرؤية خصوصية تطور التاريخ العربي في علاقته بشمولية التاريخ العالمي من جهة،وتحليل هذا التطور بعيون يابانية وليس استشراقية غربية من جهة أخرى. وشهدت الدراسات العربية في اليابان في تلك الحقبة تطورا متزايدا للأبحاث العلمية الأمبيريقية،وتميزت بإصدار الكثير من الدراسات العربية والشرق أوسطية فيها على اسس أكاديمية بعيدة عن الانحياز الإيديولوجي السابق.

أضواء على تطور الدراسات العربية في اليابان قبل الأزمة النفطية

«تعتبر مرحلية الخمسينيات في نظر بعض الباحثين اليابانيين بمثابة محاولة لإعادة بناء العالم العربي على أسس جديدة. فلم تكن لدى الباحثين معرفة دقيقة بحركات التحرر العربية في تلك الفترة. ويعتبر توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko IZUTSU من أبرز الباحثين اليابانيين الأوائل في تلك الفترة.إلا أنه حصر اهتمامه بالدراسات الإسلامية،وترجمة القرآن الكريم، ودراسة الفلسفة الإسلامية، ولم ينشر دراسات معمقة عن حركات التحرر الوطني

في غالبية دول العالم ومنها العربية.

تأثر مؤرخو تلك الحقبة من اليابانيين مباشرة بالأفكار الماركسية حول فهم التاريخ وطرق كتابته. آنذاك ،كانت تلك الأفكار تستقطب نسبة عالية من المثقفين اليابانيين وغير اليابانيين. ولعبت دراسات المؤرخ الياباني الماركسي بوكورو إيغوتشي Bokuro EGUCHI دورا مركزيا في توجيه الجيل الجديد من المؤرخين اليابانيين المهتمين بقضايا التاريخ العربي.

رفض إيغوتشي نظرية المركزية الأوروبية في كتابة التاريخ العالمي .وشدد على دور حركات التحرر الوطني في مختلف دول العالم،وأدان سياسة اليابان الإمبريالية تجاه دول الجوار الآسيوية. ونبه إلى مخاطر تضخيم النزعة القومية للسيطرة على قوميات أخرى. توجه غالبية مستعربي تلك المرحلة ،وجلهم من ذوي الاتجاهات الماركسية في تحليل التاريخ المحلي في علاقته بالتاريخ العالمي،لدراسة حركات التحرر في الدول العربية والأفريقية وغيرها. وكان ذلك التوجه اختبارا صعبا لهؤلاء الرواد بسبب غياب الدراسات العلمية الإمبيريقية السابقة عن العالم العربي في اليابان. فكان عليهم التزود بمعرفة دقيقة بتطور التاريخ العالمي لتحديد موقع الدول العربية فيه،والعمل على تعزيز علاقات اليابان مع العالم العربي الذي كان يعيش مرحلة نمو المد القومي العربي المعادي للإمبريالية العالمية في زمن الحقبة الناصرية. فكتبوا الكثير عن الثورة المصرية لعام ١٩٥٢ ،ومؤتمر باندونغ،وتأميم قناة السويس،وغيرها من القضايا التي أثارت اهتمام الرأي العالم الياباني . وتعاطف عدد متزايد من اليابانيين مع قضايا العرب والعالم الثالث التحررية،ورحبوا بالإعلان عن منظمة التحرير الفلسطينية،وساندوا حركات التحرر الوطني في الدول العربية والأفريقية. وأرسلت اليابان بعثات متلاحقة إلى مصر، ودول عربية وأفريقية لإظهار مساندتها لنضال شعوبها في مواجهة كل أشكال الاستعمار، القديم منه والحديث. ساند المستعربون اليابانيون حركات التحرر الوطني طوال عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وأظهروا تعاطفا مباشرا مع قضايا العرب التحررية الكبرى،خاصة القضية الفلسطينية ونشروا الكثير من الدراسات العلمية لتنوير الرأي العام الياباني بالقضايا المحقة والعادلة للشعب الفلسطيني.

كان أبرز رواد تلك المرحلة يوزو إيتاغاكي Yuzo ITAGAKI، وسانئيكي ناكاؤوكا Seneki NAKAOKA اللذين باشرا دراسة تاريخ الغرب الأوروبي ثم تحولا إلى تاريخ العرب والشرق الأوسط منفعلين بالأحداث البارزة التي شهدتها منطقة الشرق الأوسط بعد انتصار الثورة المصرية وتأميم قناة السويس،ومتفائلين بصعود المد القومي العربي بزعامة الرئيس جمال عبد الناصر. فكانا من أبرز رواد الدراسات العربية في اليابان من الجيل الأول للباحثين اليابانيين الذين نظروا إلى التاريخ العربي،والتراث العربي،والحضارة العربية بعيون يابانية منصفة وليس بعيون استشراقية غربية منحازة مسبقا ضد العرب . وأثمرت دراساتها تعاطفا كبيرا بين الباحثين اليابانيين الجدد تجاه حركات التحرر العربية والإفريقية. كان إيتاغاكي مؤرخا متميزا في مجال التعريف بالقومية العربية، في حين كان ناكاؤوكا مؤرخا متميزا في دراسة تطور الرأسمالية في المجتمع المصري المعاصر. تملك كل منهما، حسب اختصاصه، التراث الثقافي الياباني تملكا معرفيا ،وساهم في النقاشات الفكرية الجادة لتطوير الدراسات التاريخية والاجتماعية،وتحديد المفاهيم والمصطلحات العلمية لكل منهما.وكان اختيارهما دراسة الحركات الوطنية العربية مناسبة لاختبار صدقية تلك المفاهيم السائدة آنذاك في اليابان،بالتزامن مع إعادة النظر المستمرة داخل اليابان لمراجعة مقولات الإصلاح في عهد الامبراطور المايجي وأثرها في ولادة وتطور الرأسمالية في اليابان.

ساهم ناكاؤوكا في تطوير الجانب النظري للدراسات اليابانية ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي عن العالم العربي .وبدا واضحاً أن كلا من إيتاغاكي وناكاؤوكا كان ينظر إلى الحداثة العربية انطلاقا من تجربة التحديث اليابانية. فكان عملهما بمثابة حوار غير مباشر بين الحداثة العربية والحداثة اليابانية .لذلك أثارت دراساتهما المعمقة، المنفردة منها والمشتركة،عن الثورة المصرية،والمجتمع المصري،والاقتصاد المصري،اهتماما كبيرا لدى الباحثين اليابانيين الجدد.آنذاك، كانت دراسات المؤرخين الماركسيين اليابانيين تنعت الدولة اليابانية التي بنيت على قاعدة إصلاحات الإمبراطور مايجي بالامبريالية . وكانت تصف ممارساتها ضد الشعوب التي احتلتها في الدول الآسيوية المجاورة بالفاشية اليابانية

.فظهرت تلك التوصيفات مجددا عند تحليل طبيعة القوى الاستعمارية الغربية التي كانت تتحكم بمصير الشعوب العربية والإفريقية. ووقف المستعربون اليابانيون إلى جانب حركات التحرر الوطني على المستوى الكوني،ودعوا إلى التحديث السليم،والديموقراطية الحقيقية،والعدالة الاجتماعية، ورفضوا كل أشكال التسلط السياسي والعسكري .

انتشرت دراسات ايتاغاكي عن الحركات القومية في مصر،والجزائر وغيرها من الدول العربية على نطاق واسع . وركزت على مقولة «الاستقلال القومي» في عالم تتنازعه قوتان كبيرتان: الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي.وامتدح مواقف الرئيس المصري جمال عبد الناصر،وقادة الثورة الجزائرية،وزعماء حركات التحرر في الدول العربية والإفريقية. أثارت دراسات إيتاغاكي السياسية وناكاؤوكا الاقتصادية عن العالم العربي نقاشات حادة بين المستعربين اليابانيين الجدد الذين تساءلوا عن معنى القومية العربية،ومقولاتها النظرية،وعن طبيعة المشاريع العملية لتحقيق التضامن العربي،وبناء الوحدة العربية .وتساءل بعضهم عن البنية الاجتماعية للقوى التي تدعم القومية العربية وتعمل من أجل الوحدة،وطبيعة القوى التي تقف ضدها وتمنع تحقيقها.وهل أن النظرة الماركسية للقومية كانت سليمة حين وضعت القومية في مواجهة الأممية وسعت إلى ضرب الحركات القومية، وحاربت كل أشكال الدعوة إلى الاستقلال القومي.

نشير هنا إلى الكتاب المهم الذي أصدره إيتاغاكي بالاشتراك مع ناكاؤوكا تحت عنوان :

Nakaoka and Itagaki: Modern and contemporary History of the Arabs, Tokyo 1959 (In Japanese).

وقد صنف بأنه من أهم الدراسات اليابانية عن تاريخ العرب والشرق الأوسط في مرحلة الخمسينيات من القرن العشرين،وتربت عليه أجيال متعاقبة من المستعربين اليابانيين. تضمنت مقدمة الكتاب إشارات بالغة الدلالة حول مزايا الاستعراب الياباني في تلك المرحلة. فقد تأخرت الدراسات اليابانية كثيرا عن منطقة الشرق الأوسط.مما أعاق تشكيل رؤية عقلانية متبادلة بين العرب واليابانيين طوال النصف الأول من القرن العشرين.

وصف الباحثان القومية العربية بأنها تعبير عن رغبة أمة كبيرة تبحث عن استقلال العرب وموقعهم في التاريخ العالمي. وتضمن الكتاب في قسمه الأول توصيفا للهجمة الامبريالية الأوروبية على العالم العربي في القرن التاسع عشر بحيث تجد معظم المشكلات التي يعاني منها عرب اليوم جذورها في تلك الحقبة. في حين حلل القسم الثاني واقع العالم العربي المعاصر ، مع التركيز بشكل أساسي على الثورة المصرية لعام ١٩٥٢ وتأثيراتها على دول عربية أخرى.

توزعت موضوعات الكتاب ضمن عشرة فصول حملت العناوين التالية: تشكل العالم العربي الحديث، العرب وأوروبا، استعمار مصر،تحولات السلطنة العثمانية،العرب في الحرب العالمية الأولى، العرب ونظام فرساي،حقبة الثلاثينيات من القرن العشرين كمنطلق لتاريخ العرب المعاصر، سقوط القومية العربية،مشكلات العرب، من الثورة المصرية إلى الثورة العراقية، عن تطور النظام الناصري، والامبريالية ونظام ملكية الأراضي. وقد تناول إيتاغاكي الجوانب التاريخية والسياسية والقومية العربية والزعامة السياسية في تاريخ مصر الحديث والمعاصر، في حين تناول ناكاؤكا المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، والإصلاح الزراعي، وسياسة التعاونيات الزراعية،وبنية القرية المصرية . وتشاركا معا في الفصل الخاص بالثورة العراقية. واعتمد كلاهما على أعمال عدد من الباحثين الأوروبيين في هذا المجال، مع محاولة لتقديم إضافات نوعية جديدة . فأثارت تلك الإضافات نقاشات مهمة في أوساط المؤرخين اليابانيين اضطرت المؤلفين إلى عقد ندوة خاصة عام ١٩٥٩ للرد عليها تحت عنوان: «**الإمبريالية والقومية في المرحلة المعاصرة**». عقدت الندوة في مقر جمعية العلوم التاريخية في اليابان التي تأسست عام ١٩٣١ . وتمت مناقشة طبيعة الثورة الناصرية، وموقع الطبقة الوسطى في تاريخ العرب الحديث والمعاصر،ودورها في الإعداد للثورة الناصرية، وعدم قدرتها على حماية منجزاتها التي استفادت منها البورجوازية المصرية. جرى التركيز على الأصول الطبقية للزعامات السياسية المصرية ، وأجريت مقارنات بين عينة تشكل الطبقة الوسطى في المجتمعات العربية الحديثة مع مثيلاتها في المجتمعات الغربية. ووجهت انتقادات حادة لمفهوم « الطبقة الوطنية الرأسمالية» لأنه مفهوم ضبابي وغير علمي. بالإضافة

إلى تحليل مفهوم «تحالف قوى الشعب العامل»، وموقع كل من البورجوازية الوطنية وملاك الأراضي من غير الطفيليين في «الاتحاد الوطني لقوى الشعب العامل». رد المؤلفان على تلك الانتقادات بأن البحث في الجذور الطبقية للقيادات السياسية في الثورة المصرية لا معنى له .ودعمهما في هذا التوجه المؤرخ الماركسي EGUCHI الذي حلل المقولات النظرية التي تحدد طبيعة العلاقة بين البنية الاقتصادية - الاجتماعية والثورة. ونشر مقالة مهمة عام ١٩٥٩ ،مدح فيها السياسة الخارجية المصرية التي تبنت شعار الحياد الإيجابي على المستوى الكونيPositive Neutralism ، وأشاد بتأميم قناة السويس،وبثورة هنغاريا.وندد بالتحالف الأميركي ـ الياباني بعد تجديد الاتفاقية العسكرية بين اليابان والولايات المتحدة عام ١٩٦٠ والتي وضعت اليابان تحت الحماية الأميركية.

إلى جانب السجالات النظرية بين الماركسيين وخصومهم في النظرة إلى القضايا العربية ، جرى التركيز على البنية الاجتماعية والاقتصادية المصرية وأثر المرحلة الكولونيالية البريطانية في تطويرها،ودور الإسلام كعامل أساسي ومحرك في البنية التقليدية المصرية. وكان لا بد من تجاوز مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي من خلال مقالات لاحقة نشرها تباعا كل من إيتاغاكي وناكاؤوكا.

تميزت دراسات المستعربين الأوائل بالدفاع عن الثورة المصرية، وقدرة الرئيس جمال عبد الناصر على توليد حركة عربية جامعة . وأبدوا تعاطفهم مع القومية العربية المناهضة للاستعمار الجديد.ورحب ناكاؤوكا بالإصلاح الزراعي في مصر باعتبار المسألة الزراعية من أشد المسائل تعقيدا في العالم العربي، ولا بد من معالجتها بحكمة وجرأة وفق مخطط طويل الأمد. واعتبر أن حل المسألة الزراعية هو المدخل السليم لبناء حداثة عربية سليمة وبنى اقتصادية واجتماعية قوية. ونوه بتدابير النظام المصري الداعية إلى بناء « العزبة الرأسمالية» أي توظيف الرأسمال في الزراعة للانتقال من الزراعة التقليدية والتجمعات القروية إلى المشاريع الزراعية ذات الطابع الرأسمالي الحديث. لكن رواد الجيل الثاني من المستعربين اليابانيين تحفظوا على التفاؤل المفرط بدور مصر كما وصفه المستعربون الأوائل،وشككوا في قدرة

مصر على الانتقال الفوري من المجتمع التقليدي القروي إلى الحداثة المتطورة،وبمقولات الاشتراكية العربية زمن الحقبة الناصرية، ومدى قدرتها على مواجهة الاستعمار الجديد .

فقد رأوا فيها مزيجا من المباديء الاشتراكية الدولية بخصائص قومية عربية اتخذت أشكالا متنوعة وفق الأوضاع الداخلية في كل بلد عربي وتحالفات زعمائه الإقليمية والدولية. كما أن بعض المثقفين اليابانيين الذين تأثروا بمباديء الثورة الصينية وشعاراتها الخاصة بأولوية دور الفلاحين في تغيير المجتمعات التقليدية تراجعوا عن مقولاتهم النظرية التي كانت تمجد دور الفلاحين طوال السنوات الممتدة من ١٩٤٩ حتى ١٩٧٨ ،حين قررت الصين تبني سياسة الانفتاح والإصلاح والتخلي عن مقولة الطبيعة الثورية للطبقة الفلاحية .

نتيجة لذلك أصيبت تنظيرات المستعربين المتفائلين بالإصلاح الزراعي في الدول العربية وباقي الدول النامية بإحباط شديد بعد ظهور النتائج الهزيلة التي تمخضت عنها تلك الإصلاحات ،والأزمات المتلاحقة التي تعيشها المجتمعات الفلاحية العربية بسبب الفقر، والجوع،والأمية،والتصحر،وغياب التقنيات الزراعية المتطورة،وهجوم الرأسمالية الطفيلية العربية، خاصة النفطية منها،بالتحالف مع كبار التجار والسياسيين والإداريين والعسكريين ، للسيطرة على أفضل الأراضي الزراعية وحرمان الفلاحين منها وتحويلها إلى ملكيات عقارية كبيرة خاصة .وفي ذلك تأكيد على فشل الإصلاح الزراعي في جميع الدول العربية،وزيادة حدة المسألة الزراعية فيها إبان مرحلة الانفتاح أو سياسة الباب المفتوح غير الخاضع لأية رقابة فعلية من الدولة.وأدى فشل الإصلاح الزراعي إلى بروز ظاهرة «القطط السمان» التي انتشرت على نطاق واسع في غالبية الدول العربية.

على الجانب الثقافي،بدأت الروابط الفكرية التي كانت تقارب بين عدد من المثقفين اليابانيين المتأثرين بالتيارات الماركسية والقومية المعادية للامبريالية الأميركية ولمقولات أولوية المركزية الأوروبية في التاريخ العالمي تضعف تدريجيا مع ولادة عدد متزايد من المثقفين اليابانيين الجدد المهتمين بالقضايا العربية والذين تأثروا بدراسات ماكس فيبر Max Weber وعلماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين والأميركيين. فانتقلت الدراسات العربية في اليابان من

مرحلة التأثر الشديد بالتيارات الماركسية والقومية على المستوى الياباني والعربي والدولي إلى التيارات الليبرالية والنيو- الليبرالية .فشهدت الساحة الثقافية اليابانية تعددا واضحا في مجال النظر إلى القضايا العربية من مواقع فكرية متنوعة.وباتت تفتقد في المرحلةالراهنة إلى حماس الباحثين اليابانيين الأوائل الذين تجندوا للدفاع عن القضايا العربية العادلة،وتنوير الرأي العام الياباني عما تتعرض له الشعوب العربية من استبداد مزدوج، داخلي وخارجي. لذلك أعاد إيتاغاكي النظر في مقولاته السابقة عن المجتمع المصري، والناصرية،والقومية العربية.ونشر مقالات عدة عن قضية فلسطين خاصة بعد ولادة منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٦٥ ،ولعب الدور الأساسي في تعريف اليابانيين بهذه القضية العربية العادلة .

ونظمت عشرات الندوات في مختلف أنحاء اليابان دفاعا عن الحقوق الأساسية للشعب الفلسطيني، وضرورة تطبيق القرارات الدولية خاصة القرار ١٩٤ حول حق عودة الفلسطينيين إلى أراضيهم والتعويض عليهم،وحق الفلسطينيين في بناء دولتهم الوطنية المستقلة،وضرورة إيجاد حل عادل ودائم لأزمة الشرق الأوسط.وحين وقعت بيروت تحت الاحتلال الإسرائيلي وارتكب فيها الجيش الإسرائيلي وعملاؤه جرائم مروعة في مجزرة صبرا وشاتيلا ضد المحاصرين من اللبنانيين والفلسطينيين في هذين المخيمين، دعا إيتاغاكي إلى عمل رائد لتشكيل محكمة دولية في طوكيو ومحاكمة مجرمي الحرب الإسرائيليين . ونشرت أعمال المحكمة باليابانية وبالانكليزية تحت عنوان:

ITAGAKI, Yuzo, and others: The Israeli invasion of Lebanon, 1982: Inquiry By the international People's tribunal. Tokyo 1983.

فشكل انعقاد المحكمة كحدث بذاته وبالأبحاث والشهادات التي قدمت إليها ثم بالكتاب الذي صدر عنها باليابانية والإنكليزية ،وثيقة مهمة ساهم في توليد تيار قوي من المستعربين اليابانيين المساندين للقضايا العربية التحررية،داخل اليابان وفي المحافل الدولية. والمؤسف أن الكتاب لم يترجم إلى العربية . ثم نظم إيتاغاكي مؤتمرا كبيرا في طوكيو عام

١٩٨٩ تحت عنوان « المدينية في الاسلام» نشرت أعماله باليابانية وبالانكليزية في خمسة مجلدات.

وركز إيتاغاكي على دور الاسلام في المجتمع المصري، وموقع الإخوان المسلمين كمعارضة للثورة المصرية وللنظام الناصري .وطور تلك المقولات في دراسات أكثر عمقا نشرت في مراحل مختلفة، وجمعت عام ١٩٩٢ تحت عنوان: «الإسلام السياسي في مصر». بدوره، أعاد ناكاؤوكا النظر في مقولاته السابقة عن البنى الاقتصادية والاجتماعية في مصر الناصرية . فنشر عام ١٩٨٨ مقالات عن «المحاكم المختلطة في مصر إبان مرحلة مايجي». وتضمن كتابه «تاريخ العرب الاقتصادي والاجتماعي» الصادر عام ١٩٩١ دراسات نظرية جديدة ومهمة ، شدد فيها بشكل خاص على علاقات اليابان مع منطقة الشرق الأوسط. وتضنت مقالاته المنشورة في العام ١٩٩٨ دراسات متنوعة حول أهمية منطقة الشرق الأوسط في العلاقات الدولية والاقتصاد العالمي.

الحظر النفطي وأثره على الدراسات العربية في اليابان

شكلت هزيمة عبد الناصر في حرب ١٩٦٧ ،والتي أطلق عليها صفة « النكسة» للتخفيف من نتائجها السلبية المدمرة على مصر وعلى المستوى القومي العربي الشامل ،نقطة تحول مهمة في مسار الدراسات العربية في اليابان .فقد انهارت إلى حد بعيد المقولات النظرية للجيل الأول من المستعربين اليابانيين حول قدرة القومية العربية على مواجهة تحديات الاستعمار الجديد بقيادة الولايات المتحدة الأميركية. كما أن حرب أكتوبر للعام ١٩٧٣ لم تعد الثقة إلى تلك المقولات بسبب اندفاع مصر إلى توقيع اتفاقيات كامب دافيد والخروج نهائيا من دائرة الصراع العسكري المباشر مع إسرائيل. على العكس من ذلك، أحدثت تلك الحرب صدمة حادة لدى اليابانيين، حكومة وشعبا، حين صنفت اليابان في عداد الدول غير الصديقة . فتعرض الاقتصاد الياباني إلى أزمات متلاحقة ما زالت نتائجها السلبية تتفاعل حتى الآن بسبب ارتفاع كلفة الفاتورة النفطية والخوف المتزايد من قطع إمدادات النفط عن

اليابان. وألحقت حربا الخليج الأولى والثانية أضرارا بالغة بالمصالح اليابانية أدت إلى انكشاف «اقتصاد الفقاعة» الياباني،منذ العام ١٩٩١ والتي أخرجت الحزب الليبرالي الديموقراطي من الحكم بعد أن حكم اليابان طوال الفترة ما بين ١٩٥٥ حتى ١٩٩٣ دون انقطاع. وأضيفت إلى الأزمة النفطية لعام ١٩٧٣ ، وانتصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩،وحربي الخليج،خيبات أمل يابانية أخرى كمقتل السواح اليابانيين في الأقصر بمصر عام ١٩٩٧، وصعود التيارات الأصولية الإسلامية ،وبروز مشكلة العمالة الآسيوية غير الشرعية،بأعداد كبيرة. فزادت تلك المؤشرات من برود العلاقات بين اليابان والعرب رغم الجهود الثقافية المشتركة لتصويب الصورة السلبية المتبادلة بينهما. وبقيت تلك العلاقات لسنوات طويلة أسيرة شعار« **النفط العربي مقابل السلع اليابانية**»، دون أن تتحول إلى مسار ثقافي ديناميكي عربي للاستفادة من الخبرات العلمية والتقنية اليابانية لبناء مشروع نهضوي عربي طال انتظاره. طرحت أزمة الحظر العربي النفطي مسألة العلاقات المتبادلة بين العرب واليابانيين في إطار نظام عالمي جديد تقوده الولايات المتحدة الأميركية. وفي حين استمر بعض المثقفين القوميين العرب بإضفاء الطابع الإمبريالي على الولايات المتحدة الأميركية بسبب دعمها الثابت والدائم لإسرائيل، فإن مصطلح الإمبريالية الأميركية كان يستخدم فقط في إطار ضيق من جانب مثقفين يابانيين من ذوي الميول الماركسية.

بعد الأزمة النفطية تحدد مسار كل من اليابان والدول العربية في اتجاهين مختلفين :نمو قوي ومتسارع في الاقتصاد الياباني رغم سلبيات الحظر النفطي العربي عـام ١٩٧٣ من جهة، وتراجع سريع للقومية العربية على مستوى مصر وجميع الدول العربية من جهة أخرى. فباتت اليابان تصنف في خانة الدول الاقتصادية المتطورة صناعيا وتكنولوجيا،في حين تصنف مصر ومعها العالم العربي في خانة الدول النامية التي عجزت عن القيام بإصلاحات زراعية أو صناعية أو إدارية أو اقتصادية أو تنموية. ومع أن الموارد النفطية الوفيرة نجحت في تغطية ذلك الفشل لسنوات عدة ،إلا أن الأزمة باتت اليوم أكثر حدة مما كانت عليه في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. ورغم الطفرة النفطية باتت المشكلات

الاجتماعية في العالم العربي أكثر حدة من المجتمع الياباني المتجانس. وذلك يطرح تساؤلات كثيرة حول كيفية تعزيز الحوار المتبادل بين العرب واليابانيين على خلفية مجتمعات متباينة وليست متجانسة،تعيش سرعتين متفاوتتين على مستوى التاريخ العالمي. نشير هنا إلى أن معهد الاقتصادات المتطورة Institute of Development Economies عام ١٩٥٨ كان أكبر مركز بحثي ياباني في مجال دراسات الشرق الأوسط،وتمحورت أبحاثه على القضايا الاقتصادية والسياسة والاجتماعية في الدول النامية. وبعد أزمة الحظر النفطي العربي على اليابان عام ١٩٧٣ توسعت نشاطات المعهد منذ العام ١٩٧٥،ثم اتسعت أكثر منذ العام ١٩٧٩ بعد انتصار الثورةالإسلامية في إيران،وطالت أبحاثه الأخيرة دول آسيا الوسطى أو منطقة القوقاز.

في العام ١٩٧٠ كان عدد الباحثين فيه المهتمين بدراسات الشرق الأوسط عشرة ،وهي أعلى نسبة آنذاك في اليابان . ثم بلغ عدد جهازه الإداري في بعض الفترات أكثر من ١٥٠ باحثا وإداريا ،وهو اليوم أكبر المراكز اليابانية في هذا المجال. ثم اتسعت أبحاثه لتطول غالبية الدول النامية في آسيا،والشرق الأوسط، وأفريقيا، وأميركا اللاتينية،واستراليا، وشرق أوروبا. وساهم في نشر معلومات دقيقة عن منطقة الشرق الأوسط في كثير من الجامعات والمعاهد اليابانية.واستقدم المعهد عددا كبيرا من الباحثين الزائرين لفترات تصل إلى السنتين ضمن مشروع دراسات الشرق الأوسط The Middle East Project . اطلق المعهد «**مجلة الشرق الأوسط**» Middle East Review وصدر منها ١١ عددا في الفترة ما بين ١٩٧٥ و١٩٧٨. ثم أطلق إلى جانبها «**مجلة الشرق الأوسط المعاصر**» The Contemporary Middle EAST التي صدر منها ٣١ عددا في الفترة ما بين ١٩٨٦ و٢٠٠٩ .

ثم «**مجلة قضايا الشرق الأوسط**» The Middle East :Current Affairs Review وقد صدر منها ثمانية أعداد ما بين ١٩٨٨ ـ ١٩٩٥ . ونشر سلسلة من الأبحاث صدرت بعنوان: «**دراسات الشرق الأوسط**» The Middle East Studies Series

وبلغ عددها أكثر من خمسين بحثا منذ العام ١٩٧٥ حتى الآن ،بالإضافة إلى عدد كبير من مشاريع أبحاث الأساتذة الزائرين الوافدين الى المعهد من الخارج . وتمحورت دراسات المعهد ضمن قضايا أساسية أبرزها: المسألة القومية من وجهة نظر يابانية، والعلاقات العربية ـ اليابانية في إطار التاريخ العالمي،ومسألة الجماعات السكانية في دول الشرق الأوسط، ومسألة الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي .

أظهرت الدراسات اليابانية التي أعقبت الأزمة النفطية تبدلا ملحوظا في نظرة اليابانيين إلى المسألة القومية ،ومنها القومية العربية. مرد ذلك الى التبدلات التي شهدتها اليابان منذ الحرب العالمية الثانية والتي تركت أثرا واضحا على علاقات اليابان مع الدول الأخرى، خاصة الآسيوية منها. كانت القومية اليابانية في عهد مايجي وخلفائه آسيوية بامتياز. فدعت اليابان إلى الوحدة الآسيوية والتضامن الآسيوي في مواجهة الهجوم الاستعماري الغربي. وساعدت القومية اليابانية على ولادة وتطور دولة اليابان العصرية والهوية اليابانية المتميزة . لكن مقولة الوحدة الآسيوية أو التضامن الآسيوي في مواجهة الغرب الاستعماري سرعان ما تحولت إلى أداة بيد الإمبريالية اليابانية للسيطرة على أجزاء واسعة من الدول الآسيوية المجاورة. لذا تخوف المثقفون اليابانيون بعد الحرب العالمية الثانية من استخدام التضامن القومي سلاحا للسيطرة على القوميات الضعيفة. وكثيرا ما تمت المقارنة بين صعود القومية العربية بعد الحرب العالمية الثانية وصعود القومية اليابانية الشوفينية منذ عصر مايجي. وتعزز شعور التضامن لدى الرواد الأوائل من المستعربين اليابانيين مع القضية الفلسطينية على خلفية تضامن اليابان مع القوميات الآسيوية المناضلة ضد الاستعمار الغربي خاصة إبان الحرب الأميركية على الفيتنام.إلا أن التضامن الآسيوي بدأ يضعف تدريجيا مع تحول اليابان إلى قوة اقتصادية كبيرة ومعولمة.وحين دخلت نادي الدول الكبرى، باتت قلة فقط من اليابانيين تشعر بالتضامن مع نضالات الشعوب الأخرى في حين اهتم معظمهم بمصالحهم الشخصية كأفراد ومؤسسات وشركات ومنظمات. رغم كثافة المصالح الاقتصادية اليابانية مع الدول العربية بقيت العلاقات الاجتماعية مع شعوبها في الحدود الدنيا طوال عقدي

السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين . وبرزت مؤخرا نزعة قومية متشددة لدى عدد من مثقفي الياباني الذين طالبوا بإعادة النظر في تاريخها. ودعوا إلى نشر كتاب تاريخ مدرسي يمجد تلك النزعة التي أثارت غضب الصين وكوريا والدول الآسيوية التي خضعت للاحتلال الياباني. فذكرت الصين اليابانيين بمجزرة نانكين لعام ١٩٣٧ التي ذهب ضحيتها آلاف الصينيين على يد الجيش الياباني، وبمأساة «نساء المتعة» التي ذهب ضحيتها أكثر من مائتي ألف امرأة آسيوية استخدمن كمومسات للترفيه عن الجيش الياباني.

توزعت دراسات المعهد عن العالم العربي ضمن محاور عدة أبرزها:

أ. دراسات في تاريخ العرب الحديث والدراسات التاريخية اليابانية بعد الحرب العالمية الثانية

يعتبر ناكاؤوكا San'eki NAKAOKA ،وإيتاغاكي Yuzo ITAGAKI وتاكيشي هاياشي Takeshi HAYASHI من جامعة طوكيو ،وواتارو ميكي Wataru MIKI من معهد اللغات والثقافات الآسيوية والأفريقية في جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية، وهيروشي كاغاوا Hiroshi KARAWA من جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية،وسوسومو إيكيدا Susumu IKEDA من جامعة أوساكا،وفوميو ياجيما Fumio YAJIMA من كلية البنات في مياجي Miyagi ، من رواد تلك الدراسات بصفتهم من أوائل الباحثين اليابانيين في دراسات الشرق الأوسط على أسس علمية. ونشروا دراسات عدة تندد بالاستعمار الجديد ومخاطره على الشعوب العربية والدول النامية .

وأصدر عالم الاجتماع تاكيشي هاياشي أبحاثا علمية موثقة حول موضوع نقل التكنولوجيا والتبدلات المدينية والاجتماعية كان أبرزها كتابه الصادر باليابانية عام ١٩٧٤ :« السياسات العربية الحديثة والمجتمع Modern Arab Politics and Society . وشكل في العام ١٩٧٦ فريق عمل لدراسة عملية التمدين أو تطور المدن في الدول النامية. وعين عام ١٩٩٠ رئيسا لفريق عمل في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو United Nations University لدراسة نقل التكنولوجيا وأثرها في التحولات الاجتماعية والتطور المديني بالمقارنة مع تجربة التحديث

اليابانية . وأثمرت أبحاثه في مجال نقل التكنولوجيا وأثرها على المجتمعات النامية ولادة عدد من كبار الباحثين اليابانيين .

ونشر كازوو مياجي Kazuo MIYAJI منذ العام ١٩٧٨ مقالات مهمة عن ولادة وتطور الحركات الوطنية والتحررية في المغرب العربي متأثرا بالمقولات الماركسية عن حركات التحرر في مواجهة الدول الإمبريالية. وأصدر دراسات معمقة حول بنية المزارع الجزائرية وتطورها بالمقارنة بين سنوات ١٩٦٨ -١٩٦٩ و١٩٧٤ -١٩٧٥ ، مبينا دور البيروقراطية الجزائرية في مرحلة الاستقلال بإعاقة العمل في تلك المزارع ذات البنية الاشتراكية الدولية. ونظرا لكثرة مقالاته،وعمق أبحاثه يعتبر مياجي من أبرز رواد الدراسات عن المغرب العربي في اليابان .

وانكب يوشيهيرو كيمورا Yoshihiro KIMURA على دراسة التاريخ الاقتصادي في المشرق العربي مركزا على دور الزعامة الممتدة ودورها في السيطرة على مساحات كبيرة من الأراضي الزراعية .فنشر عام ١٩٧٧ كتابا مهما بعنوان :«**تطور التعاونيات الزراعية والقاعدة المالية للاقتصاد المصري**». فكان من الكتب الغنية بالوثائق،والتحليل النظري المعمق مستفيدا من دراسات المؤرخ الاقتصادي المصري المعروف عاصم الدسوقي وبعض الباحثين الغربيين الذين درسوا تطور البنية الاقتصادية للرأسمالية المصرية .

أثارت الدراسات اليابانية ذات الطابع الماركسي في تحليل الاقتصاد العربي ردود فعل سلبية لدى بعض الباحثين اليابانيين الجدد الذين انبروا للرد عليها ،وإثبات عدم دقتها انطلاقا من رفضهم لأحادية المنهج الماركسي . فتبنى بعضهم مقولات ماكس ويبر،وحاولوا استنباط مقولات جديدة أكثر واقعية لتحليل تطور الاقتصاد العربي في ظل السيطرة الغربية ثم في مرحلة الاستقلال السياسي للدول العربية.وكان في طليعة المؤرخين الاقتصاديين الجدد في هذا المجال هيروشي كاتو Hiroshi KATO الذي انتقد دراسات ناكاؤوكا ،وكيمورا، وانتقل من دراسة الملكيات العقارية الجماعية إلى الملكيات الفردية الخاصة .ويعتبر كتابه الضخم، والمستند إلى مئات الوثائق الأصلية والمشاهدات العيانية :«ملاكو الأراضي الخاصة

والمجتمع المصري» Private Landownership and Egyptian Society الصادر باليابانية في طوكيو عام ١٩٩٣ من أفضل الدراسات وأكثرها توثيقا وتحليلا في هذا المجال.

نشير أخيرا إلى وجود عدد كبير من الباحثين اليابانيين المهتمين بدراسة القضايا العربية من جوانب متعددة كدراسة المجتمع الزراعي في الدول العربية،ودور العائلة في البنية الاجتماعية الريفية،والدولة والمجتمع في المشرق العربي ، وأشكال الملكية، والضرائب، ونظم الري،وكيفية استغلال الأراضي ،وصناعة النسيج ،وولادة وتطور نظام البنوك في الدول العربية، وأثر نقل التكنولوجيا على المجتمعات العربية، والنتائج العملية لسياسة الانفتاح الاقتصادي في الدول العربية بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية،وقضايا الاقتصاد النفطي في الدول العربية،والهجرة إلى النفط،والنزوح من الأرياف إلى المدن،وسياسات التصنيع وغيرها من الموضوعات التي تناولها الباحثون اليابانيون بكثرة . لعل أبرز رواد هذا الجيل من المستعربين اليابانيين: إيجي ناغاساوا Eiji NAGASAWA الذي عمل بالمعهد ثم بجامعة طوكيو،وسيئيجيرو ماتسومورا Seijiro MATSUMURA، وتيتسوو هاموزو Tetsuo HAMAUZU ، وتويو ناكامورا Toyo NAKAMURA ، وساداشي فوكودا Sadashi FUKUDA ،وكيكو ساكاي Keiko SAKAI ، وشيغيكي إيشيدا Shigeki ISHIDA ، ومانابو شيميزو Manabu SHIMIZU ، وتاداشي أوكانوتشي Tadashi OKANOUCHI ومانابو يامانى Manabu YAMANE من جامعة دوشيشا Doshisha University في مدينة كيوتو، وتوشيكازو يامادا Toshikazu YAMADA ، وإئيتشي سيكين Eiichi SEKINE ، وهيروشي ناغابا Hiroshi NAGABA ،وتاكيجي إنوه Takeji INOH، وماساتو إئيزوكا Masato IIZULA ،وهيرويوكي أؤياما Hiroki AOYAMA ، وساتوشي إكيؤوتشي Satoshi IKEUCHI ، وكثير غيرهم.

قدم الباحث كازوماسا أوهيواكاوا Kazumasa OHIWAKAWA دراسات مهمة لكنها مثيرة للجدل بعد أن دمج في عناوينها بين فلسطين وإسرائيل فأطلق عليها صفة الدراسات الفلسطينية / الإسرائيلية.ونشر عام ١٩٦٦ دراسة عن فلسطين / إسرائيل هاجم فيها

النظرة الدينية الضيقة لتاريخ البلدين.وهو ينفي بشدة وجود تاريخ مستقل للعرب واليهود على أرض إسرائيل / فلسطين بل تاريخ مشترك من العلاقات المتبادلة والعميقة بينهما. وانتقد في دراساته كلا من القومية الصهيوينة والقومية العربية المتشددة التي تمنع كتابة تاريخ علمي لجدلية العلاقة الجغرافية بين فلسطين وإسرائيل،والتاريخية والدينية والسكانية بين العرب واليهود. واهتم كثيرا بدراسة الكيبوتزات الإسرائيلية التي أفرد لها العديد من الأبحاث الميدانية .واستخلص منها أن دولة اسرائيل هي نتاج صمود تلك الكيبوتزات على أرض فلسطين واستقدام المزيد من المستوطنين لبناء المزيد من الكيبوتزات الزراعية. وبعد وفاته عام ١٩٨١ انصرف أكيفومي إيكيدا Akifumi IKEDA إلى دراسة التاريخ المشترك بين فلسطين وإسرائيل. فنشر دراسات عدة في أعوام ١٩٨٨،و١٩٩٠، و١٩٩٤ تناول فيها السياسات الإسرائيلية،والانقسام الحزبي بين اليمين واليسار،وأثر الانتماء القومي في تشكل الأحزاب الإسرائيلية،وتأثير اليهود الأميركيين البارز على العمل السياسي الحزبي في إسرائيل.كما تناول مسألة الصراع في الشرق الأوسط،والاحتلال الاسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة،والانتفاضات الفلسطينية، والحركات الاسلامية في فلسطين في الأراضي الفلسطينية المحتلة،والهجرة اليهودية إلى فلسطين،والأوضاع العامة والخاصة للمهاجرين الجدد وغيرها من الموضوعات.ويعتبر ريوجي تاتيياما Ryoji TATEYAMA من أبرز رواد الدراسات اليابانية المعاصرة في مجال الصراع في الشرق الأوسط . فنشر عام ١٩٨٨ دراسة عن اليمين الإسرائيلي واخرى عام ١٩٩٤ عن مسألة القدس .

ونشر ناؤوكي مارویاما Naoki MARUYAMA عام ١٩٧٦ دراسة عن مشكلات الأقليات العربية في إسرائيل ،ودراسة أخرى عام ١٩٨٨ عن الأحزاب اليسارية في إسرائيل. بدوره ،اهتم أكيرا أوسوكي Akira USUKI بدراسة التاريخ السياسي في فلسطين. فنشر عام ١٩٨٥ دراسة مهمة عن القيادات القومية في مرحلة الانتداب البريطاني على فلسطين . ويعتبر اليوم من أبرز الباحثين اليابانيين المهتمين بدراسة المسألة الفلسطينية ومتابعا لتطوراتها .وتناول بالتحليل المعمق أثر الانقسام السياسي والديني على العمل

الأيديولوجي، ونشر عام ١٩٩٠ دراسة متميزة عن الانقسام الذي شهده الحزب الشيوعي الفلسطيني في الأربعينيات واصطفاف كل من الشيوعيين العرب والإسرائيليين وراء جماعته القومية أو الدينية . مما أضعف الحزب كثيرا وأدى إلى تراجع دوره بصورة عامودية بعد قيام دولة إسرائيل. ونشر دراسة مهمة عام ١٩٩١ عن طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية المتداخلة بين الفلسطينيين والإسرائيليين في المناطق العربية التي تحتلها إسرائيل،ودراسة أخرى في العام نفسه عن الدياسبورا أو الشتات الفلسطيني في العالم بالاستناد إلى أبحاث ميدانية لنماذج من المخيمات الفلسطينية. ومنذ العقد الأخير من القرن العشرين، انصرف أوسوكي إلى متابعة مسألة القدس،فنشر دراسة عام ١٩٩٨ عن أوضاع اليهود الشرقيين (المزراحيم) في إسرائيل وكانت غالبيتهم من يهود الدول العربية ،ودراسة أخرى عام ١٩٩٩ عن الأصولية اليهودية.

ملاحظات ختامية

ألحقت أزمة حظر النفط العربي على اليابان، ثم حربا الخليج الأولى والثانية ضررا كبيرا بالمصالح اليابانية في منطقة الشرق الأوسط.مما دفع الحكومات اليابانية إلى تقديم دعم مالي سخي إلى المؤسسات الثقافية ومراكز الأبحاث اليابانية التي تعنى بتاريخ شعوب هذه المنطقة،وتراثها،وثقافاتها،وأنظمتها السياسية،ومشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية وغيرها. فتطورت الدراسات العربية بشكل ملحوظ في إطار تطور الدراسات الشرق أوسطية والدراسات الإسلامية في اليابان .وتزايد عدد الباحثين في هذا المجال بشكل عامودي . فقد كان العدد ضئيلا جدا عند بداية الأزمة ثم تجاوز السبعمائة باحث وباحثة في العام ٢٠٠٩. وتزايدت أعداد المؤسسات والمراكز الثقافية التي تعنى بشؤون الشرق الأوسط والتي تصدرت الكثير من المجلات المتخصصة،والكتب العلمية ذات التوجهات المعرفية المتنوعة. وتدعو سنويا عشرات الباحثين من دول الشرق الأوسط إلى اليابان. وتنشر دراسات علمية متخصصة عن المجتمعات العربية يقوم بها باحثون يابانيون بصورة فردية أو بالإشتراك مع

باحثين من دول الشرق الأوسط، ومنهم نسبة متزايدة من الباحثين العرب. أما مؤتمرات الحوار العلمي فقد بدأت متقطعة عام ١٩٧٨ وجمعت عددا محدودا من الباحثين اليابانيين وباحثين من دول الشرق الأوسط ، ثم توقفت لفترة عشر سنوات . واستؤنفت في العام ١٩٨٩ لتتوقف مجددا لعدة سنوات إلى أن أصبحت الآن منتظمة سنويا،وبالتزامن مع عدد كبير من الندوات العلمية المتخصصة التي تجمع باحثين من الجانبين. وبعد انكشاف «اقتصاد الفقاعة» الياباني منذ العام ١٩٩٣ ،تنبه اليابانيون إلى مخاطر صعود التيارات الأصولية في منطقة الشرق الأوسط،الإسلامية منها والمسيحية واليهودية ، بصورة يصعب فهمها من جانب المثقفين اليابانيين. فالمجتمع الياباني المتجانس تغيب عنه بالكامل النزاعات الدينية أو الطائفية.

شهدت الفترة الممتدة من تحول القيادة الشيوعية الصينية نحو سياسة الاصلاح والإنفتاح، والتخلص من الشعارات الأيديولوجية المتشددة،ودخول الصين في منظمة التجارة الدولية والأسواق الحرة، نهاية الحرب الباردة وما رافقها من إنهيار الاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية. فبرز نوع جدي من المستعربين اليابانيين «المحايدين» الذين تأثروا كثيرا بمواقف مثقفي الدول الليبرالية ذات النظم الديموقراطية.فغلب التحليل الإمبيريقي المحايد على دراساتهم عن العالم العربي .وتراجع الحماس الإيديولوجي الذي أطلقه الجيل الأول من رواد الدراسات العربية والشرق أوسطية في اليابان .وتكاثرت الدراسات الميدانية اليابانية التي تناولت مشكلات عدد من القرى والتجمعات الريفية العربية، والقبائل، وأحياء المدن. ورغم أهمية المعلومات التي تضمنتها، لم تحظ باهتمام يذكر من جانب الباحثين العرب لأسباب واهية. فقد كتب معظمها باللغة اليابانية فقط،لكن بعضها نشر بالإنكليزية أو بغيرها من اللغات العالمية.مما يؤكد تقاعس الباحثين العرب عمدا عن ترجمة أبحاث اليابانيين عن العالم العربي باللغة الإنكليزية أو ترجموه إليها. علما بأن مجلدات عدة صدرت بالانكليزية في اليابان طوال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وتضمنت مقالات مهمة لباحثين يابانيين وغير يابانيين حول قضايا أساسية في العالم العربي بشكل خاص ومنطقة الشرق

الأوسط بشكل عام.

نخلص إلى القول إن الدراسات اليابانية عن العالم العربي تبدلت بعد الأزمة النفطية من حيث الشكل والمضمون معا. فهي تعبر عن مرحلة جديدة في تاريخ اليابان التي تحولت في الربع الأخير من القرن العشرين إلى ثاني أكبر اقتصاد في العالم واستمرت تحتل تلك المرتبة إلى أن أزاحتها عنها الصين في العام ٢٠١٠. فانصرف قسم كبير من الباحثين اليابانيين الجدد عن الدراسات الأيديولوجية المناصرة لقضايا العرب التحررية من موقع التضامن الأممي المعادي للإمبريالية إلى دراسات أمبيريقية باردة تعالج المشكلات السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية العربية في المرحلة الراهنة. ونشروا الكثير من الدراسات الميدانية، باليابانيـــة أو بالانكليزية، عن المسألة الزراعية ، والإصلاح الزراعي،وملكية الأراضي في دول الشرق الأوسط . وحللوا تاريخ الحركات القومية العربية ،والأحزاب السياسية ، والإصلاحات الاقتصادية ،والحركات الشعبية في منطقة الشرق الأوسط . وركزوا على مرحلة الاستقلال السياسي ،وأظهروا عجز الأنظمة العربية عن التخلص من الموروث الاستعماري السابق.وأولوا الاهتمام الكافي لنفط الشرق الأوسط على الاقتصاد الياباني .وتناولوا بالتحليل المعمق أثر الطفرة النفطية على التبدلات السكانية والاقتصادية والاجتماعية في دول الشرق الأوسط خاصة في دول الخليج العربية ،ودورها في عملية التمدين السريع وما رافقه من تفكك اجتماعي،واهتزاز في الهوية العربية،وعدم استقرار اجتماعي. وحللوا الأسباب العميقة التي أدت الى فشل حركات التحديث والتنمية المستدامة في الدول العربية وأثرها على الأنظمة السياسية العربية، وانعدام الثقة لدى الشعوب العربية بقدرة أنظمتها على الاستمرار في السلطة دون دعم عسكري من الخارج. وأظهروا بوضوح أن مظاهر التحديث الكثيرة التي رافقت الطفرة النفطية في دول الشرق الأوسط لم تفقد القوى والمؤسسات والمنظمات التقليدية فيها كالقبيلة والطائفة والعائلة، القدرة على التماسك والمواجهة مع حركات التحديث غير الناجحة في الدول العربية. لذا تحتل التيارات الدينية المتشنجة،اليهودية والمسيحية والإسلامية، موقعا متقدما في الدراسات العربية في

اليابان لأنها عادت أقوى مما كانت عليه قبل دخول العرب مرحلة الحداثة المشوهة والتنمية العصية. وتبدو مظاهر الإحباط لدى عدد كبير من المثقفين العرب في المرحلة الراهنة شديدة الوضوح في الدراسات العربية في اليابان .وقد عبر عنها الباحث الياباني المرموق نوتاهارا في كتابه المعروف «**العرب، وجهة نظر يابانية**» .فقد غادر الكثير منهم الدول العربية نهائيا للاستقرار في الخارج بسبب اليأس من إصلاح الداخل العربي .وتزايدت حدة القمع من جانب الأنظمة العسكرية المسيطرة في مواجهة تيارات أصولية تمارس بدورها العنف ضد السلطة المسيطرة.وتتقاطع مصالح الجانبين على خلفية المصلحة المشتركة في ضرب قوى التغيير الديموقراطي في جميع الدول العربية. وساعدت أزمة حظر النفط العربي عن اليابان في انتقال باحثين يابانيين من الدراسات الشمولية والأيديولوجية المناصرة للعرب إلى الدراسات الإمبيريقية المحايدة. وجمعت في البداية بين الدراسات الاقتصادية الفرعية والتاريخ الاقتصادي الشمولي لدول الشرق الأوسط ،مع التركيز على دراسة تاريخ مصر،والمجتمع المصري،ودور مصر الاقتصادي والسياسي والقومي والاقليمي وضمن مجموعة عدم الانحياز. ثم توسع الاهتمام تدريجيا نحو المشرق العربي،والمغرب العربي، ودول الخليج العربية،والسودان وغيرها من الدول العربية بالإضافة إلى إسرائيل وتركيا وإيران ودول آسيا الوسطى.

ختاما، لا بد من القول إن المحصلة العامة لدراسات الباحثين اليابانيين حول دول الشرق الأوسط بشكل عام والدول العربية بشكل خاص ما زالت متواضعة بالقياس إلى التراكم التاريخي للدراسات الاستشراقية الأوروبية والأميركية والروسية حول تاريخ منطقة الشرق الأوسط،وتراثها التاريخي، وتجمعاتها الأنثروبولوجية،واقتصاداتها،وبناها الاجتماعية، وأحزابها ومنظماتها السياسية، وحركاتها الاجتماعية وغيرها. لكن الباحثين اليابانيين بذلوا جهودا كبيرة خلال العقود المنصرمة لبناء جسور من المعرفة العلمية الإمبيريقية التي ساعدت الباحثين اليابانيين على تقديم فهم أفضل لمشكلات الشرق الأوسط بعيون يابانية وليس استشراقية غربية،وإقامة جسور الحكمة مع العرب .وذلك يتطلب بذل المزيد من الجهود

المشتركة لتصويب الرؤية المتبادلة بين العرب واليابانيين في عصر العولمة والنظام العالمي الجديد . فالعالم العربي يواجه هجوما استعماريا غربيا عبر المشروع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين وجوارها،والمدعوم أميركيا وأوروبيا . وبما أن الولايات المتحدة الأميركية حليف دائم للدولة اليابانية فإن تمويل مشاريع الأبحاث اليابانية عن منطقة الشرق الأوسط يخضع بدقة إلى توجهات الإدارة اليابانية المرتبطة ارتباطاً وثيقا بالاستراتيجية الأميركية في هذه المنطقة . وحين يطرح المثقفون العرب قضاياهم القومية الكبرى ،خاصة قضية فلسطين، ويطالبون الجانب الياباني باتخاذ موقف داعم لها، يواجهون ببرودة يابانية واضحة من جانب عدد كبير من الباحثين اليابانيين من ذوي التوجه الإمبريقي المحايد.وذلك بسبب غياب الموقف العربي الموحد،وغياب المشروع النهضوي العربي لمواجهة الاحتلال الصهيوني. مع ذلك،استطاع الباحثون العرب واليابانيون طرح قضايا مشتركة كثيرة،شكلت عاملا مهما في استمرار مؤتمرات الحوار بين الجانبين .فالحوار البناء هو أفضل وسيلة لمعرفة الرأي الآخر وتوسيع دائرة التفاهم وتقليص دائرة الخلاف معه ،واحترام خصوصية الآخر. ولا بد من تطوير موضوعات الحوار الثقافي بشكل مستمر وعلى أسس سليمة، والحرص على فتح نوافذ جديدة لتعزيز العلاقات الثقافية بين اليابان والدول العربية في زمن العولمة، وثورات الإعلام والتواصل،والعلوم العصرية،والتكنولوجيا المتطورة.

أيـة تـربيـة للقـرن الـواحـد والعشـريـن؟ [1]

د. هشام نشابة *

الشكر كل الشكر لمؤسسة عبد الحميد شوما ن التي تتيح لي بين حين وآخر أن أقف على منبرها العلمي الرصين لأتحدث في شأن بعيد عن صخب الأحداث التي تحيط بنا في العالم العربي.

وقد يبدو الحديث عن التربية في هذه الأيام بعيداً كل البعد عن الحاضر. ولكنني من المؤمنين بأن جوهر ما يحدث في الوطن العربي وما حدث يكمن في التربية العربية، وإنجازات التربوية وأخفاقاتها. فنحن في بحثنا اليوم في قلب الحدث أو في جوهره.

لو أنني أضفت بعد عنوان هـذه المحاضرة علامة تعجّب بدل علامة الاستفهام لاتجهتْ معالجتي للتربية في القرن الواحد والعشرين اتجاهاً هو أقرب للتهكّم على التربية في مقبلات الأيام أكثر من التوجه العلمي الرصين الذي يقتضيه هذا المقام، ولربما أصبح الموضوع: يا حسرتي عـلى الـتربية في القـرن الواحـد والعشريـن! أو يـا

_ألقيت المحاضرة بتاريخ ٢١/٢/٢٠١١.

* مفكر وتربوي لبناني معروف.

ويلنا منها! وقد يُسَرّ بهذا العنوان العديدُ من زملائي المربين، والمنتقدين للحضارة الحديثة وما تُنذِر به من انحرافات هي أقربُ إلى التخلّف منها إلى التقدم في المسيرة الحضارية.

ولكنني لا أريد أن أكون متهكماً ولا ساخراً أو متحيّزاً للماضي ضد الحاضر والمستقبل. وإنما أحرصُ أن أكونَ إيجابياً وواقعياً ومسايراً للعصر وللحداثة ، ولما بعد الحداثة، دون أن يُفقدني ذلك حرصيَ على القيم الأساسية الأصيلة التي قامت عليها التربية العربية الإسلامية بخاصة وقيم الحضارة الحديثة عموماً.

أقول هذا وأنا مدرك صعوبة التوفيق بين القيم الأساسية الثابتة التي لا تتغيّر ومتطلبات الحداثة الدائمةِ التغيُّر. فالتمسك بالثوابت هو من كبرى مشكلات هذا العصر، وهو أزمةُ الأمة العربية بامتياز.

وتصبح مشكلاتُ هذا العصر أكثرَ تعقيداً عندما ترتبط بالتربية والتعليم. فنحن المعلمين محافظون بطبعنا لأن مهمتنا كانت حتى اليوم نقلَ المعرفة من جيل إلى جيل. وهي مهمة تفترض موقفاً محافظاً، فنحن ننقل الموروث. والعباقرة منا، وهم بطبيعة الحال قلةٌ نادرة، هم الذين يضيفون شيئاً يذكر إلى هذا الموروث.

غير أن هذا الموقف المحافظ لم يعد مناسباً للتوجهات التربوية الحديثة بل ولا مقبولاً، لأن مهمة المعلم ورسالة التربية لم تعد نقلَ المعرفة وإنما أصبح التحريض على اكتشاف المعارف الجديدة هو هدف المربي. فما لم نقنع المعلم بأن هذه المهمة الجديدة هي الأجدرُ بالعناية من نقل المعرفة، فإن التربية العربية في القرن الواحد والعشرين ستبقى متخلفة عن مسيرة الحداثة.

وواضح، حتى البداهة، أن هذه المهمة الجديدة للتربية، وبالتالي للمعلم، لها تداعياتُ كثيرة، إذ يتأثرُ بها دورُ المعلم في العملية التربوية ومناهجُ التربية وبرامجُ التعليم، ودَورُ التلميذِ والطالب، في العملية التربوية، وإعدادُ المعلمين. بل هذه التداعياتِ تتناوب حتى أماكنَ التعليم، وهندسةَ المدارس، ووسائلَ التعليم والتعلّم. وهذا ما سأتناوله فيما يلي، في

حدود الوقت المخصص لهذه المحاضرة.

***

قلت إن المعلم/ محافظٌ بطبعه؟ وهذه النزعةُ المحافظةُ هي التي تدفعنا اليومَ إلى التغني بالتربية التقليدية والحنينِ إليها؛ يوم كانت العلاقةُ بين العالم والمتعلّم علاقةً تفرض على المتعلّم الاحترام، حتى القَبول بلا نقاش، لما يمليه عليه المعلم، وتفرضُ الحفظَ، دون مراجعة، لما تتضمنه الكتبُ المعتمدة، وعدم الرجوع إلى غير هذه الكتب. يذكر ابن الفوطي مؤرخ القرن السابع الهجري أنه نُمي للخليفة المستنصر أن علماء المستنصرية كانوا يعلّمون في كتبٍ غير كتب السلف. فاستدعاهم ليحقق معهم. فانبرى شيخ الحنابلة وقال له : إننا نعلم كُتبنا فنحن رجال وهم (يعني علماء السلف) رجال. واعتُبر ذلك الموقف جريئاً إلى حد الوقاحة. فالمعلم يعلّم كتب شيوخه وهؤلاء كتب شيوخهم وهكذا دواليك.

ذلك أن الاحترام كان يعني الطاعة، والطاعة من كبرى الفضائل التي تعلِّمها المدرسة. والحفظُ عن ظهر قلب، هو كبرى ميزات طالب العلم، وبعضُ الكتب هي المصادر المعرفية التي يُغني حِفظُها عن سائر المراجِع والمصادر.

أما على صعيد العلاقات الإنسانية فالمعلم هو الأب الوحيد لتلميذه، عليه واجب طاعته وخدمته ، فلا يخالفُهُ ولا يُعارضُه، ولا يعصاه. ولعلّه يعصاه في السرّ، ولكن لا يعصاه في العَلَن، لأن ذلك مخالف للأدب. فالقاعدة هي : لقد أطاعك من يرضيك ظاهره... وقد أجلّك من يعصيك مستتراً.

وقد كتب الأقدمون في هذا الموضوع الكثير، نذكر منهم الإمام الغزالي والزرنوجي، ، وابن سحنون والسمعاني وغيرهم كثيرون.

ومن حق هذه التربية التقليدية علينا أن نعترفَ لها بالفضل. وأن نُعلِنَ بكل وضوح أننا مدينون لها بالكثير. فما كان للحضارة العربية الإسلامية أن تصلَ إلى ما وصلتْ إليه لولا هذه التربية ولولا رجالاتِها الأبرار، وقيمها وقواعد السلوك التي علمتها للأجيال.

والمعلمون السابقون هم السلف الصالح الذي نعتزّ بما تركوه لنا من تراث وما قدَّموه للحضارة الإنسانية من مبادئ ومؤسساتٍ ومعارف عملت على تقدم هذه الحضارة وأفادت مسيرتها في العالم كلّه.

غير أن تقدُّم الحضارة هي عمليةٌ انتقائية مستمرة. فإذا توقف الانتقاء من التراث في مرحلة حضارية معينة، أصبح التراث جامداً، بل عبئاً يحول دون التقدم والارتقاء. وبالمقابل فإنَ ترْكَ التراث هدرٌ وجحودٌ، وفقدانٌ للهوية يؤدي إلى الضياع والتبعية.

ولكن الانتقاء من التراث يتطلب معايير. فماذا نُبقي من التراث وماذا نترك؟ إن المعايير التي تعتمدها الحضارات لعملية الانتقاء هذه، هي التي تحدّد الأسسَ والثوابتَ الحضارية. وهذه الأسسُ والثوابتُ في حضارتنا نأخذها نحن العرب من الإسلام ومن النموذج الحضاري الذي تكوّن في عصر حضارتنا الذهبي.

ولكن الحركة الانتقائية وحدَها غيرُ كافيةٍ للتقدم، لأن التطور العمراني يحتاج أيضاً إلى الإبداع. فبقدر ما يُمكننا الاستفادة من الماضي ومن تجاربه علينا محاولة الإبداع في بناء المستقبل.

وكما تنسحب هذه القواعد العامة على الحضارة بوجه عام فإنها تنطبق على التربية والتعليم، لأن التربية ومناهجَها ومؤسساتِها هي من أبرز وجوه الحضارة إن لم تكن أعظمَها شأناً على الإطلاق.

إذاً: القدرة على الانتقاء، اعتماد معايير الانتقاء الحضاري، والإبداع هم شروط التقدم.

كتب الأخ الزميل الدكتور فهمي جدعان عن مفهوم التقدم في الحضارة الإسلامية وهو من القلة النادرة التي تجرّأت على بحث هذا الشأن المهم من شؤون الحضارة . وليته يزود المكتبة العربية بالمزيد حول معايير التقدم. فلننظر كيف مارسنا، نحن العرب، الانتقاء في مسيرتنا التربوية الحديثة؟ وأي المعايير اعتمدنا لذلك؟ وهل كنا مبدعين؟

أقبل علينا العصر الحديث كالسيل الكاسح. فالحداثة كما عرفناها لم تكن مغريةً ولا

مستحبة، إذ تمثلت بالدرجة الأولى بالآلة، وبالآلة الحربية على وجه الخصوص. كما تزامنت الحداثة في بلادنا مع سيطرةٍ خارجية، ونظام حياةٍ بدا وكأنه ضد الدين وضد التقاليد والعادات، ولعلّه كان كذلك. وعلى الصعيد السياسي والاقتصادي جاءت الحداثةُ مع الاستعمار المتكبّر والمستغل لثروات الأمة. أما على صعيد التربية والتعليم، وهو ما يعنينا في هذه المحاضرة، فقد قالت لنا الحداثة، إن نظامكم التربوي مناقض للتقدم، وهو مرفوض شكلاً ومضموناً.

لذلك عندما خطط محمد علي في مصر لنهضة تربوية، لم يحاول إصلاحَ نظام الكتاتيب، ولا إصلاحَ الأزهر، ولا استعان بالأزهريين العلماء. وإنما أسس نظاماً على النمط الغربي وأرسل البعوث إلى أوروبا. وبدل إصلاح الكتّاب أزيل تدريجياً.

وعندما تمّ إصلاح النظام التربوي في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، لم يجرِ إصلاح ما هو قائم في الدولة العثمانية من مؤسسات تربوية، وإنما تمّ اعتمادُ نظام تربوي مستورد من بلجيكا وسويسرا وفرنسا، وتركتْ الدولةُ العثمانية النظامَ التربوي المحلّي يذوي ويموتُ رويداً رويداً غير مأسوفٍ عليه. وهكذا مات بالفعل ولم ينجُ من هذا الموت المحتوم إلا الأزهر. وما كان له ذلك لولا أوقافهُ الكثيرة التي ضمنت له البقاء والاستقلال والحرية.

غير أن الملفتَ للنظر أن روادَ حركات الإصلاح ودعاةَ الحداثة في العالم العربي كانوا من الأزهريين لا من خريجي النظام التربوي الجديد المنقول شكلاً ومضموناً عن النظام التربوي الغربي.

لقد كان عند الأزهريين الذين شعروا بضرورة الإصلاح معايير واضحةً مأخوذةً من الإسلام ومن التراث العربي والإسلامي، فاعتمدوا هذه المعايير في عملية الانتقاء الحضاري. ثم أبدعوا في التفكير والاجتهاد والابتكار فكانت الحركاتُ الإصلاحية التي عرفناها على يد الطهطاوي، والأفغاني، وعبدو ورشيد رضا.

ولكن حركات الإصلاح فشلت عموماً. فما سبب فشلها؟ هل إن المعايير التي اعتمدتها حركات الإصلاح كانت خاطئة؟ أم أخطأ الإصلاحيون في التنفيذ؟ أم أن فكرَهم لم يكن مبدعاً بالقدر الذي تتطلبه المرحلة؟ سبب الفشل، في نظري أنهم لم يفهموا الحضارة الغربية

التي شكلت التحدي الأكبر الذي يواجههم. ولعلنا لم نفهم روح الحضارة الإسلامية نفسها. فجاءت حركاتُ الإصلاح محاولاتٍ توفيقيةً، غير مُبدعة ، بين تراثنا العربي الإسلامي والحضارة الغربية الحديثة، التي لم نفهمها أصلاً.

لم يفهم الإصلاحيون أو الإحيائيون أن الحضارة الغربية مبنية على الصراع مع الآخر حتى التغلب عليه. وأن هذا الصراع في نظر الغرب ضرورة للتقدم بالمفهوم الغربي. وأن هذا الصراع لا يقبل الحلول الوسط ولا يقبل المساومة. كما أنه يرفض الانتقاء.لذلك فإن الغرب يصرّ أن تُقبل حضارته جملة واحدة أو ترفض جملة واحدة ، وعندئذ يستمر الصراعُ حتى تكون للغرب، وهو الطرف الأقوى، القيادةُ المطلقة للمسيرة الحضارية المنتصرة.

إنني آخذ كل ما تقدم في الاعتبار عندما استطلع التربية في القرن الواحد والعشرين في الوطن العربي، ولذلك أتهيّب الموضوع وينتابني الشعور بالقلق على المصير. فنحن نواجه حضارة تريد أن تحل محل الحضارة العربية بجميع مظاهرها وحتى في جوهرها. بينما نحن ما نزال نؤمن بأننا نستطيع أن نجمعَ، وأن نوفق بين الحضارات...

ليت المجال يسمح بأن أتوسعَ في نظرية الصراع هذه ؛ صراع الطبقات وصراع المصالح، وصراع الحضارات ونظرية التحدي ورد الفعل، وصراع الشرق والغرب. إن كل التاريخ الحديث قصةُ صراع. ماركس وفيبر وتوينبي ونيتشه وشيفلر وهنتنجتون وفوكوياما هم جميعاً شركاء في هذه النظرية لحضارية.

فلتبق هذه الصورةُ ماثلةً في الأذهان ونحن نواجه القرن الواحد والعشرين لأن تناسيها سيفقدنا القدرة على التعامل الصحيح مع المستجدات الحضارية المعاصرة.

سيداتي وسادتي:

إن التطور الأكبر في الحضارة الغربية، الذي يؤثر على الحياة التربوية في القرن الواحد والعشرين، ناتج عن اعتماد الحاسوب، والمعلومات الرقمية، والآلات الإلكترونية في

العملية التربوية. وجميع الدلائل تشير إلى أن هذا التدخل الرقمي والإكتروني في العملية التربوية هو في ازدياد يوماً بعد يوم، ولا يمكن التراجُع عنه حتى لو أردنا، فكيف إذا كان المتحمسون له والداعون له هم في مراكز القيادة والتوجيه؟!

ومن الضروري التنبيه إلى أن التوجه الرقمي الإلكتروني لا يتناول غاية التربية ولا أهدافَها ولا مُثُلَها العليا، فهذه تبقى في مجال الفكر النظري أو الإيديولوجي أو الاعتقادي، وإنما التوجه الرقمي أو الإلكتروني مسخرٌ لخدمة الغايات والأهداف والمثل أيا كانت لا لتغييرها. فالحضارة الرقمية لم ترقَ حتى الآن إلى مرحلة أن تصبح هي بحد ذاتها أيديولوجيةً أو غايةً ليس بعدها غاية. مع أن هناك دلائل تشير إلى هذا التوجّه المتطرف. وهو يتمثل بذلك الإقبال المهووس على الحاسوب الذي يكاد يجعل الإنسان مسخراً لخدمة الحاسوب لا العكس.

فلننظر إذاً كيف ستتأثر العملية التربوية في المستقبل المنظور، بالحضارة الرقمية الإلكترونية، أو بحضارة الحاسوب.

وهنا يمكن أن نتخذ أحد موقفين من هذا التطور: فإما أن نُقبل على حضارة القرن الواحد والعشرين إقبالاً كاملاً، وبلا تردد، أو أن نعزف عنها. فإن قررنا العزوف حكمنا على أنفسنا بالتخلف ـ التخلف بالمعنى المتعارف عليه اليوم ـ أي الفقر المادي، والضعف التكنولوجي. ولنا أن نتغنى بالفضائل والأخلاق ما شئنا فذلك لن يغني عن التخلفِ شيئاً.

أما إذا اخترنا أن نواكب العصر والحداثة وما بعد الحداثة، فعلينا أن نتحمل نتائج هذا الخيار «والغنم بالغرم».

وثمنُ هذا الخيار باهظٌ أحياناً. فتربية القرن الواحد والعشرين والتي لم نعتمدها بَعد، في نظري، اللهم إلاّ في بعض مظاهرها السطحية، إن هذه التربية تتناول العلاقة بين المعلم والمتعلم، وتتناول البرامج والمناهج، والإدارةَ التربوية، ودَورَ الأهلِ في العملية التربوية، ووسائل التعليم، وحتى البناء المدرسي. بل إنها تتناول الغايات والأهداف التربوية أيضاً.

فلنفصّل ذلك ما أمكن ضمن الوقت المتاح. ولنبدأ بالغايات والأهداف: فالغاية الأسمى للتربية هي ترسيخ القيم والمبادئ لحضارة الأمة، وهي عندنا نحن العرب، مرضاةُ الله عزّ وجلّ وتوفيرُ السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة. ولذلك كان أصل العلم عندنا تعليم الدين. والمعلم ينقلُ المعرفةَ للناشئة لأن العلم الذي حصّله نعمةٌ من الله.

وزكاة العلم تعليمه. ثم إن التعليم وسيلةٌ لطلب الرزق الذي هو هدف ثانوي للعلم. ولذلك ظلت حضارتنا الإسلامية الأصيلة لقرون تناقش فيما إذا كان من حق المعلم تقاضي الأجر عن تعليمه. وطالب العلم يجدُّ ويجتهدُ في طلبه لأن الله سيجزيه عن جُهدِه خيراً، «وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يصنع».

إن هذه الغاية وهذه الأهداف هي التي رفعت علوم الدين إلى مرتبة أعلى وأجل من سائر العلوم. وما نزال نحن حتى اليوم نميل إلى النظر إلى علوم الدين بهذا الإجلال، أما العلوم المهنية فتأتي في مرتبة متدنية ولم تتغير هذه النظرة إلا منذ وقت قصير. أي منذ أصبحت التكنولوجيا ميزةَ هذا العصر وأعظمَ إنجازاته. ولذلك أصبحت للتكنولوجيا مؤسساتُها الإعدادية الجامعية بعد أن كانت حتى أواسط القرن التاسع عشر مقتصرة على التعليم الحِرَفي أو تعليم السوق العملية. وكانت تتم العملية التربوية في مجال التكنولوجيا على يد شيخ الحرفة أو معلّم المهنة. وأين هؤلاء من علماءِ العلوم النظرية الذين يدرّسون في الجوامع والمساجد والمدارس والتكايا والخانقانات التي يرعاها الحكام وتُوقف لها الأوقاف!؟

إن التكنولوجيا ـ المتمثلة بالآلة، كل آلة ـ طغت على كل علم منذ منتصف القرن التاسع عشر. ذلك أن رأس المال تحالف يومذاك مع الآلة فنتجت عن هذا الحلف الجهنمي حضارةُ القرن العشرين: حضارة الآلة التي تلتهم المواد الأولية فتغذّي رأس المال الذي يسخّر العلم لصُنعِ آلةٍ أكبر وأقوة وأكثر استهلاكاً للمواد الأولية، وهكذا دواليك حتى توجهت الحضارة التكنولوجية إلى الصناعات الحربية، فعظمت أهمية هذه الصناعات حتى أصبحت أعظمَها قاطبة، وأغرت أصحابها بالحروب للسيطرة على العالم وموارده. وهكذا، الآلةُ تستدعي السيطرة على المواد الأولية، والموادُ الأولية تغذّي الآلة... حتى كان ما كان من قيام حربين

عالميتين هما أشرس وأبشع حربين عرفهما التاريخ البشري. وما نزال نعيش اليوم في قمة ازدهار الحضارة التكنولوجية التي أصبحت عنوانَ الحداثة والتقدّم.

غير أن هناك بعض المحلّلين لمسار الحضارات من يقول بأن هذه الحضارة بدأت تبدو عليها علائمُ الشيخوخة والفساد. هكذا قال Oswald Spengler وArnold Toynbee وغيرهما من فلاسفة الغرب.

أما نحن العرب فقد بهرتنا هذه الحضارة التكنولوجية وبدأنا نلهث وراءها، ولا نزال، غير أن ما حقّقناه في هذا المجال لم يمكننا من احتلال دور القيادة. بل إن كل الدلائل تشير إلى أننا لن نستطيع أن نصبح قادةً في السباق التكنولوجي.... والحديث في هذا الشأن ذو شجون.

المهم بالنسبة إلينا في حديثنا اليوم، أن الحضارة التكنولوجية ـ حضارة الحداثة ـ بدأت تظهر عليها دلائلُ الضعف، تحت تأثير ما يُعرف «بحضارة ما بعد الحداثة» ـ post modernism. وهي حضارة، وإن اعتمدت على سابقتها، فأنها تعتمد أساليبَ أخرى ومعاييرَ جديدةً لقياس التقدّم، أساسها امتلاك وسائل الاتصال، وشعارُها الآلة الإلكترونية لا الآلة الميكانيكية.

لقد أدركنا نحن العربُ هذا التحوُّل وبدأت الآلة الإلكترونية المتمثلة بالحاسوب تجتاح حياتنا التربوية. وراحَ المربون العرب ينبّهون إلى ضرورة الأخذ بأسباب هذه الحضارة الإلكترونية لعلنا نفلح فيها أكثر مما أفلحنا في الحضارة الميكانيكية. لقد خسرنا الرهانَ الميكانيكي فهل نربحُ الرهان الإلكتروني؟ وهل التقدم التربوي في الإلكترونيات ممكن دون التقدّم الميكانيكي؟ هذا، في نظري، هو الرهان الأكبر اليوم، في حياتنا التربوية خاصة، وفي حياتنا الحضارية عموماً.

المهم أن التربيةَ في عصر الحضارة التكنولوجية الإلكترونية، ستكون حتماً مختلفة عن التربية في عصر الحضارة التكنولوجية الميكانيكية السائرة نحو الاضمحلال.

***

لقد بيّنت فيما تقدّم أثر الحضارة الحديثة، وحضارة ما بعد الحداثة على الغايات والأهداف التربوية، فما آثار هذه الحضارة الجديدة (الإلكترونية) في المجالات التربوية التي ذكرت آنفاً؟ (ما أثرها على علاقة المعلّم وما دورُ الأهلِ بالعملية التربوية، وما أثرُها على المناهج والبرامج، وعلى الوسائل والأساليب التربوية وما دورُ المدرسة في العملية التربوية في عصر ما بعد الحداثة، وما أثرها على البناء المدرسي وشكله ومرافقه إلخ...).

فلنأخذ هذه الجوانب التربوية المختلفة واحداً واحداً.

علاقة المعلّم بالمتعلّم:

كانت العلاقة بين المعلّم والمتعلّم في التربية التقليدية، كما ذكرت آنفاً، علاقةً أبويةً أو قلْ هكذا تصورها المربون وأولياء الأمور. فالمعلّم يحنو على تلامذته أو يقسو عليهم حنوَّ أو قسوةَ الأب على أولاده، وهو ، أي المعلّم، المثلُ الذي يُقتدى به. والتلميذ هو الذي يسمع فيتعلّم، ويؤمَرُ فَيُطيع، ويُراقِبُ ويقلّد ويتعلّم السلوكَ، ويُلَقَّن فيحفظ. فإذا شبَّ الطالبُ وأصبح بدوره معلماً في مجال العلمِ أو في صَنعةٍ معينة، حَفِظَ لمعلمه فضلَه والتزمَ باحترامه مدى العمر.

لقد اختلفت هذه العلاقة اختلافاً كبيراً في تربية ما بعد الحداثة. فقد زالت عن المعلّم هذه الهالة الأبوية، إذ جعل النظام التربوي الحديث التلميذ يتتلمذ على عدة معلّمين في آنٍ معاً وأصبح للمعلم عدد كبير من التلامذة موزعين على عدة فصول حتى بات يجد صعوبةً في معرفة أسماء تلاميذه. وتعدّدت واجبات المعلّم ومتطلبات الحياة فانشغل بهذه الواجبات والمتطلبات عن مهامه التربوية الأصيلة، حتى أصبح طالبُ العلم والمعلمُ كلاهما مشتتاً بين واجبات تربوية إنسانية وأخرى تعليمية، وواجبات اجتماعية[٢] . وتدخلت إدارة المؤسسة التربوية في مختلف أوجه العملية التربوية، وهكذا تعددت المرجعية التربوية والتعليمية... ولكن رغم كل ذلك، بقي لبعض المعلّمين أثرٌ ملحوظٌ عند بعضِ الطلبة. ولكنها باتت حالاتٍ نادرةً لا يمكن أن يقاس عليها.

أما في النظام التربوي الذي يعتمد وسائل التربية الإلكترونية فإن العلاقة الشخصية بين المعلّم والمتعلّم قد ضعفت أو زالت. فالمرجعية التربوية وحتى السلوكية قد أصبحت الحاسوب. وللحاسوب منطقٌ واستجابةٌ مبرمجةٌ يتعلمها الطالب والتلميذ ويتأثر بها، والحاسوب موجِّه له تأثيرٌ بعيدٌ أثناء التعلُّم وفي وقت اللعب والترفيه. وهو يتفاعل (inter-active) مع المتعلِّم ولكنه تفاعلٌ لا عاطفةَ فيه، فالحاسوب لا يغضب ولا يفرح، أو قل بالأحرى، إن عواطفَه مبرمجةٌ تنقصها العفوية، وتنقصُها العاطفةُ السامية التي هي المحبة.

التلميذ/ الطالب في التربية الحديثة، وخاصة في تربية ما بعد الحداثة، لا يحب معلِّمه ولا يكرهه، ولا يحترمه، وهو لا يعرفه إلا من خلال التواصل الإلكتروني، وقليلاً جداً عبر التواصل الشخصي. إنها علاقة باردة ميكانيكية أو إلكترونية، ليست فيها حرارةٌ إنسانية.

لقد أدرك مربو مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة أن الرابطة الاجتماعية بين المعلّم والمتعلّم، بل بين المتعلّمين عموماً، وبين المعلمين ستَفْقُدُ الكثيرَ من حرارتها وأثرها في التكوُّنِ الفكري والاجتماعي. لقد أدركوا أن هذا بحد ذاته خسارة تربوية واجتماعية كبيرة، ولذلك راحوا يفكرون بدور المدرسة في ظل هذه التربية الجديدة.

دور المدرسة في مجتمع الحداثة وما بعد الحداثة:

ففي نظرة مستقبلية، قد تبدو ضرباً من الخيال العلمي، قد يتحول دور المدرسة في عالم الحداثة وما بعد الحداثة إلى نادٍ للتفاعل الاجتماعي والحوار أكثرَ منها مكاناً للتعلّم. فعملية التعلُّم يمكن أن تتمّ في المنزلِ وفي الهواء الطلق. إذ يكفي أن يكون مع التلميذ والطالب حاسوبٌ حتى يتمكّن من التعلُّم، والتواصل مع الأستاذ ومع زملائه ومع مصادرِ المعرفة. أما أن يُحشَرَ ثلاثون تلميذاً بين أربعة جدران لتلقي العلم عن معلم لكل مادة فأمر مستهجن. مهمةُ المعلّم، كما أسلفنا، أن يُرشِدَ إلى طريقة الحصولِ على المعلومات. وعلى التلميذ والطالب أن يتوصلَ إلى العلم متى شاء وحيثما شاء.

ولذلك فإن المدرسة المستقبلية لن تكون مكوّنةً من صفوف تضمُ مجموعاتٍ من الطلبة في سن معينة يترافقون في الصف نفسه طوال العام، وإنما يسير كل طالب في تعلّمه بالسرعة التي تؤهله لها مواهبُهُ وكفاءاته واجتهادُه. فلكل طالب مساره الخاص به وسرعتُه التي تناسبه في التقدم العلمي. ماذا عن "صداقة المدرسة" في مثل هذه المدرسة؟؟

إن مثل هذا التصور للعملية التعليمية سيؤثر على دَورِ الأهل ودورِ الإدارة المدرسية كما سنرى، بل إنه سيؤثّرُ على هندسة المدارس وما يجب أن تتوافر فيها من مرافق. لذلك قلت أن المدرسة ستصبح نادياً اجتماعياً توفّر الجوَّ التفاعلي بين الطلبة والمعلّمين وأما المنزلُ العائليٌّ فسيصبح أقربَ إلى مكان للدراسة منه إلى مكان للحياة العائلية. وهذا سيلقي على العائلة مسؤولياتٍ تربويةً لم يعتد الأهلُ عليها. ولقد بدأنا فعلاً نرى تصدُّع الحياة العائلية في المنزل منذ اليوم؛ فقلّما يجتمع أفراد العائلة للجلوس معاً والتحدّث في شؤون العائلة. وهكذا بات الأهل يتساءلون كيف يمكنهم أن يسهموا في تربية أولادهم بعد اليوم؟

إن هذه الحياة التربوية ليست افتراضية بل إن إرهاصاتِها تلمس منذ اليوم، عندما نرى أولادَنا يقضون ساعاتٍ أمامَ شاشةِ الحاسوب، يدرسون ويلعبون ويتواصلون، وتتفاعلُ في أجوائِهم نوازعُ شتى منها المفيد ومنها المضرّ.

محتوى البرامج التربوية في مدارس عصر الحداثة وما بعد الحداثة:

هل كان أحد يتصور منذ مئة عام أو حتى منذ خمسين عاماً أن تعليم الجمع والطرح والضرب والقسمة على الطريقة التقليدية سيلغى من برنامج الحساب؟ وأن اللّوح والطبشور سيصبحان جزءاً من الماضي البعيد؟ وأنِ مواد الجبر والهندسة والمثلثات ستُدرس في المرحلة الابتدائية؟ لو قلنا ذلك لمعلّم في القرن الماضي لاعتبر ذلك ضرباً من الجنون. ولكن هذا «الجنون» قد حصل فعلاً. وها هي مدارسُنا وها هم معلمونا يتكيَّفون مع هذا الواقع؟ ولا يَرَوْنَ فيه «جنوناً»، بل يَرَونَهُ عينَ الصواب.

إن جميع مواد التدريس ستَشْهدُ هذه الثورةَ ـ هذا الجنونَ إن شئت ـ التي شَهِدَها تدريسُ الحساب والرياضيات.. ولا يتسعُ المجالُ الآنَ للدخول في تفاصيل التغيُّرات التي ستطرأ على تدريسِ كلِّ مادةٍ تعليمية، وإنما نستطيع أن نشيرَ إلى بعض الملامح العامة لبرامج التعليم في عصرِ الحداثة وما بعد الحداثة: أولُ هذه الملامح: التداخلُ بين مختلفِ الموادِ التعليمية. فمن جهةٍ هناك ضرورةٌ تستدعي التخصصَ العلميَ الضيّق، ومن جهة أخرى، هناك ضرورةُ المقاربةِ الشاملةِ للعلم. وقد يبدو ولأول وهلة أن التوفيق بين هذين الاتجاهين مستحيل. ولكنّ الاتجاهين ليسا متعارضين في التربية الحديثة؛ بل إن تداخل العلوم وتأثُّرها بعضَها ببعض يؤكدان أن المبدأ القديم في تراثنا العلمي العربي/ الإسلامي القائل بأن «لا علم إلا بالكليات» هو مبدأٌ صحيح في التربية الحديثة. فإن للعلم، كل علم، وكل العلم، مبادئ أساسية. وهذه المبادئ يجب أن تُعلَّم لكل متعلِّم أياً كان تخصصه. والمتخصِّصُ في علم ما، لا يعرفُ المبادئ الكليةَ للعلوم لا يكونُ عالماً... وهذا بحث يدخل في فلسفة المناهج والبرامج التربوية. وأحسب أن جهد المربين في يومنا هذا وفي قابل الأيام سينصب على التعمّق في فلسفة البرامج التربوية ليسبروا غورَ جوهر العلم ومبادئه العامة. يقول «بيكون» Becon . إنك لا تستطيع أن تسيطر على الطبيعة إلاّ إذا أطعت قوانينها؛ القوانين العامة للطبيعة هي أول ما يجب أن يتعلَّمه الطالب إنها كليات علم الطبيعة.

إعداد المعلمين في عصر الحداثة وما بعد الحداثة:

واضح مما تقدم أن مدارسَ الغدِ ستحتاج إلى معلمين قد أُعدّوا إعداداً مختلفاً ـ ولا أقول أفضل ـ من معلمي مدارس هذا العصر. والاختلافُ الأساس في إعدادِهم سيكون في مفهومِهم لدور المعلّم كما ألمحت سابقاً. المعلم في مدارس عصر الحداثة وما بعد الحداثة مساعد للطالب/ التلميذ؛ "facilitator"، هو مرجع له عند الضرورة. وهو مقوِّم "evaluator" لعمل التلميذ،

ولتقدمه في مادة تعليمية أو أكثر؛ إنه رفيق الطالب والتلميذ على طريق المعرفة، وليس المعلم دائماً على حق بل هو أحياناً كثيرة يتعلَّم وهو يعلِّم. فإن تميّز عن الطالب والتلميذ فتميّزه، يكون فقط عندما يكون مبدعاً أو محرّضاً على الإبداع عند تلامذته.

إن مهنة التعليم في النظام التربوي المستقبلي هي للمبدعين لا لتلك الفئة من الناس التي ضاقت بهم سُبُلَ العيشِ فكان التعليم خيارهم الثاني أو الملاذ الذي اضطرتهم إليه الضرورة.

ومن هذا المنظور فإن دَورَ المعلم في العملية التربوية لن يكون في المستقبل أقلَّ أهمية كما يتوهم البعض بل هما أعظمُ وأجلّ لأنها تتطلّب كفاءات أكبرَ وإبداعاً، وقدرةً على الابتكار، مما لا يتوافر إلا عند المتميّزين من الناس.

وقد يكون التواصل المباشر بين الطالب والأستاذ أقلَّ مما هو في المدرسة التقليدية لأن الطالب يستطيع الوصول إلى المعلومات دون حاجة يومية للمعلّم، وهذه العلاقة الرقمية أو الإلكترونية بين الطالب والأستاذ ستكون مصدرَ غنىً لكلا الطرفين، وبقدر ما يكون كلاهما مبدعاً تكون العلاقةُ أقوى ... ومصدرَ سعادةٍ لهما.

كل هذا يشير إلى أن النُظُم التربوية المستقبلية تحتاج حتماً إلى إعادة نظر في مناهج وبرامج دُورِ المعلمين بما يتلاءم مع دَورِ المدرسة ودَورِ الأهلِ ودَورِ الحاسوب في العملية التربوية.

ماذا عن وسائل التعلّم في عصر الحداثة وما بعد الحداثة؟

إنَّ البرامجَ المُحَوسَبَة هي كتبُ المستقبل، وهي أهمُّ الوسائلِ التربوية في عصر الحداثة وما بعد الحداثة. والمكتبة التي كانت قُطْبَ الرحى في المدرسة التقليدية، وتحتلُّ ركناً مهيباً من أركانِ المدرسي، ستصبح مكتبةً مبرمجة، ومتوفّرة في منزل كل تلميذ وطالب. بل إن المختبر الذي كان، حتى اليوم، الأساسَ في تعليم العلوم سيُصبح متوافراً على حاسوب الطالب في برامج تفاعلية interactive.

ولست مؤهلاً للحديث بإسهاب عن مختبرات العلوم في مدارس الحداثة وما بعد الحداثة. ولكن أحدَ المربين المتخصصين في العلوم أكّد لي بأن برامج العلوم في مدارس المستقبل ستوفر عبر الحاسوب قدرات على إجراء التجارب العلمية تجعل مهمة مختبر المدرسة مقتصرة على التجارب الكبرى التي تحتاج إلى تقنيات متقدمة.

سيداتي وسادتي:

يمكننا أن نطلق لخيالنا التربوي العنان في تصور نظامنا التربوي في المستقبل. ويستطيع السامع أن يقول: أي جدوى من هذا الخيال؟ اسمحوا لي أن أقول لمن يفكّر هذا التفكير: إننا في ظرف غريب صحت فيه أمور كثيرة كنا نحسبها تخيلاتٍ أو أضغاثُ أحلام. فعلى مدخل متحف العلوم في مركز Epcot جملةٌ أو شعارٌ يتضمن الكثير من التحدي يقول : إن ما أتصوره (أو أتخيّله) اليوم هو ما سيصبح واقعاً في المستقبل.

ولكي لا يكون هناك جدال عقيم بين المحافظين والثوريين من المربين، أرى أن من الواجب، في هذه المرحلة من تطور حياتنا التربوية، أن نبادر إلى إنشاء مدرسة نموذجية في كل دولة عربية، تموِّلها الدولة، وتعتمد مبادئَ التربية الحداثية ومبادئَ تربية ما بعد الحداثة. ويُختار لهذه المدرسة المعلمون المؤمنون بهذا التوجه، والإداريون المستعدون لخوضِ غمارِ هذه التجربة. وإنَّ على كل دولة عربية أن توفرَ أسبابَ النجاح لهذه المؤسسة النموذجية وأن يجريَ تقويمُ العملِ فيها سنوياً. عندئذ نكون سائرين مع تطورات العصر ويكون الحديث المتكرّر عن «مواجهة التحديات» ذا معنى، وذا مضمون عملي، على صعيد التربية.

* * *

وبعد، فأمام هذه المتغيّرات المذهلة التي تشهدهُا المجتمعاتُ، قد يتساءل المرءُ، والشعورُ بالقلق يغمُرُه، ماذا عن الثوابت؟ أليس لهذه التربية، أو ، لهذه الحضارة الحداثية وما بعد الحداثية من ثوابت؟ ماذا عن الدين والأخلاق والتراث؟ هل هذه أيضاً موضع تساؤلٍ وإعادة نظر؟

إن الجواب على هذه الأسئلة يحتاج إلى مداولات وكتب ومؤتمرات. المهم الآن أنْ نطرح هذه الأسئلة وأن نحاول الإجابة عليها بجرأة وصراحة.

المهم أيضاً أن نكون مؤمنين بأن ثوابت الدين لا تزعزها حضارة الحداثة وما بعد الحداثة، بل إن هذه الثوابت هي الضوابط للحداثة ولما بعد الحداثة. وهي ضرورية لكي تستمر الحضارة وتتقدم الإنسانية.

الهوامش

١ـ هذه المحاضرة هي خلاصة قراءات عديدة. حاولت أن أضع فيها خلاصة ما توصلت إليها المفاهيم التربوية التي تتعلق بالحداثة ومابعد الحداثة، وقد تجاوزت فيه الأصول التي تقضي بذكر المراجع والمصادر .

٢ـ قال ابن مسكويه في كتاب الأخلاق: «إن هذا العلم لا يعطيك بعضه إلا إذا أعطيته كلك». المعلم وطالب العلم في المجتمع الحديث كثير المشاغل مما يصرفه عن العلم. بل إن مصادر العلم تعدّدت وتعارضت.

البحث عن مشروع ثقافي عربي

د. سليمان عبد المنعم*

لعل السؤال الذي ينبغي البدء به في هذه المحاضرة هو : كيف يمكن الحديث في ظل الظروف الراهنة عن مشروع ثقافي عربي في وقت تموج فيه المنطقة العربية بالتوتر والاضطراب في أكثر من مكان؟ وهل ثمة مبررات حقًا للحديث عن مشروع ثقافي عربي يمكن الإنطلاق منه والبناء عليه وقد ظللنا لفترات طويلة لا نكف عن الحديث عن مشروعات عربية تحت مسميات مختلفة؟ ثم كيف يمكننا قراءة واقعنا المعرفي والثقافي في ضوء ما خلص إليه التقرير العربي الثالث للتنمية الثقافية الذي أصدرته مؤسسة الفكر العربي؟ وما هي الأولويات الجديرة بأن ننطلق منها؟ تلك تساؤلات ثلاثة تشكل محتوى هذه المحاضرة، وعليها أسعى جاهدًا لتقديم الإجابة.

ـ ألقيت المحاضرة بتاريخ ١٨/ ٤/ ٢٠١١ .

* أمين عام مؤسسة الفكر العربي ـ بيروت.

حاجتنا للبحث عن مشروع ثقافي عربي

كيف يبدو ممكنًا في ظل الظروف العربية الآنية أن نتحدث عن هكذا مشروع ثقافي؟ فالعنف دائر في العراق وفلسطين والسودان والصومال... والتوتر قائم في لبنان... والترقّب والقلق وربما الحيرة هي ملامح أمكنة أخرى في الوطن العربي..

ولهذا فقد يرى البعض أن المزاج العربي لا يستسيغ في ظروف كهذه إقحام الحديث عن مشروع ثقافي، ولكني أعتقد أن نفس هذه الظروف الصعبة والمتردية هي ذاتها التي تبرر بل ويجب أن تعجل وتحتم البحث عن مشروع ثقافي عربي... لماذ؟

ربما كان يجدر بي قبل عرض أسباب الحاجة إلى مشروع ثقافي عربي أن أحدد أولًا أي مشروع ثقافي عربي أقصد. المشروع الثقافي العربي الذي نبحث عنه وهو في مصطلحه رؤية اصلاحية أو نهضوية وهو في مضمونه ذهنية ومنهج مراجعة نقدي يوفق بين قيم الوطنية المستنيرة وقيم الإنسانية المعاصرة. إنه نفس ما تفعله الصين حاليًا، والهند... وما فعلته ماليزيا من قبل. فهذه دول لم تتردد في إحياء وتجديد مفهوم الانتماء الوطني ليصبح طاقة للعمل وروحًا للإنجاز ومصدرًا للاعتزاز بالهوية في ذات الوقت الذي لم تخاصم فيه قيم الإنسانية المعاصرة.. فأدركت أن للعصر قيمًا للتقدم وأسبابًا للنجاح. قيم الوطنية المستنيرة هي الانتماء الواعي.. والعمل بروح الفريق.. والشعور بالمسؤولية.. والتحلي بسلوكيات الاجتهاد والإتقان. أما قيم الإنسانية المعاصرة فهي كفالة حقوق الإنسان.. والانفتاح.. والتواصل .. والأخذ بالمنهج العلمي.. هذا «المركب العبقري» من قيم الوطنية المستنيرة هو الذي جعل بلدًا مثل ماليزيا ذات الـ ٢٣ مليون نسمة تصدر سنويًا بنحو ١٤٠ مليار دولار مع أنه ليس بماليزيا ما لدينا من ثروات طبيعية، وجعل بلدًا مثل الصين تصدر لأمريكا فقط بنحو ٥٠٠ مليون دولار في اليوم الواحد! ويجمل صادراتها سنويًا ٦٢ مليار دولار، وكوريا الجنوبية تصدر بما قيمته ٢٨٤ مليار دولار - بينما يبلغ إجمالي صادرات الدول العربية مجتمعة نحو ٢١٥ مليار دولار (بإستثناء السعودية ١٥٤ مليار دولار والإمارات ٩٠ مليار دولار).

والآن، ماذا عن الأسباب والمبررات التي تحتم علينا البحث عن هكذا مشروع ثقافي عربي؟

هناك أولًا حاجة نفسية.. وربما يبدو غريبًا إقحام الاعتبار النفسي في الحديث عن الثقافة والتنمية، لكنها الحقيقة! أو هكذا يجب! فنحن محتاجون لمشروع ثقافي هدفه استعادة ثقة الأمة بنفسها.. وتبديد مناخ اليأس الحضاري الذي يعيشه المجتمع العربي.. وإيقاظ مشاعر الانتماء القومي، واستنفار قدرات وطاقات الناس.. واستثارة حماسهم.. ذلك إن غياب الثقة وفتور الهمة هي أخطر ما يواجهه العرب اليوم. وسيبقى نجاح أي مشروع اقتصادي أو سياسي أو تكنولوجي معلقًا على مداواة روح القنوط في الشخصية العربية ليعود جسم الأمة سليمًا معافى.. ولتسترد روحيًا طاقة التفاؤل والقدرة على الفعل.

وهناك ثانيًا حاجة فكرية بالغة الأهمية للمشروع الثقافي المنشود. هذه الحاجة الفكرية تتجلى مظاهرها في تدني معايير المعرفة في المجتمع العربي بالمقارنة ليس فقط مع دول غربية متقدمة، بل أيضًا مع دول أخرى كانت حتى عشرين أو ثلاثين عامًا تماثلنا في الظروف ومستوى التنمية. ولعلنا لا نختلف حول أن الاهتمام بالمعرفة والثقافة ليس ترفًا، فهما البنية الأساسية لكل مشروع تنموي. وحين نتحدث عن الثقافة والمعرفة فنحن في الواقع نتحدث عن التنوير والإصلاح والنهوض، وعن العمل وزيادة الإنتاج والإتقان، وعن خلق فرص عمل ومكافحة الفقر وزيادة دخل الفرد.

واقعنا المعرفي والثقافي

أولا: معدل التعليم في الدول العربية هو ١١,٣٪ بينما يبلغ في إيرلندا ١٧,٣٪ وأسبانيا ٦١,١٪، جنوب أفريقيا ١٣٪، الصين ١٠,٨٪، كوريا الجنوبية ١٦,١٪. وهو أقل المعدلات العالمية.

ثانيًا: معدل الالتحاق بالتعليم الجامعي (عدد الطلاب المسجلين في الجامعات مقسومًا

على إجمالي عدد السكان بين ٢٠ و ٢٤سنة) هو في الدول العربية ٢٢,٥٪، بينما النسبة في كوريا الجنوبية ٨٨,٥٪ وماليزيا ٢٨٪، وإسبانيا ٦٣,٥٪، وفنلندا ٨٧٪ وجنوب أفريقيا ١٥,٣٪، والصين ١٥,٤٪.

ثالثًا: معدل استخدام الإنترنت في الدول العربية ٩٤,٢ في الألف، وفي الدانمارك ٦٠٤ في الألف، وإسبانيا ٣٣٢ في الألف، وإيرلندا ٦٦٣ في الألف، وفي الصين ٧٢ في الألف، وفي كوريا الجنوبية ٦٥٧ في الألف.

رابعًا: عدد الكتب الصادرة سنويًا، في الدول العربية ١٧,١٦٢كتابًا، وإسبانيا ٦٠,٢٦٧كتابًا، وألمانيا ٩٠,٠٠٠ كتابًا، والصين ١١٠,٢٨٣ كتابًا، وكوريا الجنوبية ٣٦,١٨٦ كتابًا، وجنوب إفريقيا ٦,٥٩٢ كتابًا.

خامسًا: متوسط نسبة الإنفاق العام على التعليم في الموازنات السنوية في الدول العربية لا يتجاوز ٥٪ من الميزانية بينما في الدانمارك ٨,٥٪، وماليزيا ٨,١٪.

سادسًا: على صعيد البحث العلمي يتّضح أن عدد براءات الاختراع العربية المسجّلة عالميا بين ٢٠٠٥ و ٢٠٠٩ لم تتجاوز ٤٧٥ براءة اختراع بينما بلغت في ماليزيا وحدها ٥٦٦ براءة اختراع. وإذا اعبترنا أن عدد سكان العالم العربي يبلغ نحو ٣٣٠ مليون نسمة وعدد سكان ماليزيا حوالي ٢٦ مليون نسمة، فإن معنى ذلك أن هناك براءة اختراع واحدة لكل ٦٩٤ ألف عربي بينما تسجل براءة اختراع واحدة لكل ٤٦ ألف ماليزي! أي أن معدل الإبداع في ماليزيا يزيد ١٥ مرة عن معدل الإبداع في الدول العربية مجتمعة!

ولعلّ واقع البحث العلمي في دول الوطن العربي يطرح في مشهده الأشمل قضية هجرة الأدمغة العربية إلى الخارج التي تمثّل نزيفًا حقيقيًا في العقل العربي. فالأرقام تظهر أن ٥٤٪ من الطلاب العرب الذين يدرسون في الخارج لا يعودون إلى بلادهم، وأن ٣٤٪ من الأطباء الأكفاء في بريطانيا ينتمون إلى الجاليات العربية، وأن مصر وحدها قدمت في السنوات الأخيرة نحو ٦٠٪ من العلميين العرب والمهندسين في الولايات المتّحدة الأميركية. كما شهد العراق هجرة حوالي ٧٣٠٠ عالم تركوا بلدهم بسبب الأحوال السياسية والأمنية. وإجمالًا

فإنه منذ العام ١٩٧٧ وحتى الآن هـاجر أكثر مـن ٧٥٠,٠٠٠ عالم عربي إلى **الولايات المتحدة الأميركية**. السؤال الآن هو كيف يمكن الحدّ من ظاهرة هجرة الأدمغة بدلًا من الاكتفاء بشجب آثارها السلبية، وذلك من خلال فتح قنوات للتعاون مع هؤلاء العلماء العرب المغتربين في الخارج؟

سابعًا: على صعيد واقع اللغة العربية لئن كان أحد التحديات الحضارية التي يواجهها العالم العربي هي كيفية تطويع اللّغة العربية في مجال البحث العلمي وتعظيم استخدامها، فإن رصد واقع لغة الضاد على شبكة «الإنترنت» يقدّم مجموعة دلالات هامة تستحقّ النقاش والتأمل. وتظهر إحصائيات حديثة تدنّي محتوى الإنترنت من الصفحات باللغة العربية التي لا تتجاوز نسبتها الواحد في الألف من تعداد الصفحات الإجمالي على الشبكة العنقودية. لكن ما يبعث على التفاؤل هو التزايد الملحوظ في عدد مستخدمي اللغة العربية على شبكة «الإنترنت»، وهو الأعلى من مجموعة اللّغات العشر الأولى على الشبكة، والذي بلغ ٢٣٠٠٪ خلال الفترة ٢٠٠٠-٢٠٠٩.

ومن الجدير بالتنويه أن نسبة مستخدمي «الإنترنت» من المتكلمين بالعربية تبلغ ٣,٣٪ من إجمالي مستخدمي «الإنترنت» بكل اللّغات. وهي نسبة تزيد على تلك الخاصة بمستخدمي «الإنترتت» من المتكلمين بالفرنسية والتي تبلغ ٣,٢٪ من إجمالي مستخدمي الإنترنت في العالم.

لكن ما زال هناك تحدّيات كبيرة تعيق توظيف التقنية الرقمية في التعامل مع اللغة العربية مثل التلكؤ في اعتماد رموز موحّدة للحروف العربية والالتزام الدقيق بحركاتها، إذ لم يتسنّ للدول العربية منذ ستينيات القرن الماضي تبنّي رموز موحدة لحروف العربية وحركاتها تمهّد لتعامل تقنية المعلومات مع اللّغة العربية ونصوصها بصورة مجدية. كما لا يوجد نظام للإعراب الآلي، وتعتمد النظم المستخدمة حاليًا على تخزين أنماط الخطأ النحوي على صورة سلاسل من الكلمات المتعاقبة. أما على صعيد محركات البحث مثل «غوغل» فهو لا يراعي الخصائص البنيوية للكلمة العربية، كما لا تخلو برامج الترجمة الآلية من وإلى اللغة العربية من

صعوبات. الأمر كلّه يكشف في ظلّ هذا الواقع إلى حاجة عربية ملحّة لدعم جهود تطوير استخدام اللّغة العربية على شبكة «الإنترنت».

ثامنًا: على صعيد اهتمامات العرب الثقافية على شبكة الإنترنت فإن الأرقام والمؤشّرات التي يتضمنها التقرير العربي الثالث للتنمية الثقافية الذي أصدرته مؤسسة الفكر العربي الشهر الماضي تبدو مثيرة بكل معنى الكلمة وتكشف عن دلالات لا تخطئها العين: فبينما تحتل كتب «الطبخ» التي يتواصل معها العرب على شبكة الإنترنت مركز الصدارة بنسبة ٢٣٪ من إجمالي كل أنواع الكتب الأخرى فإن المتنبي ما زال هو أحد أكثر الشعراء العرب المطلوبين على شبكة الانترنت إذ يأتي في المرتبة الثانية مباشرة بعد نزار قباني! أما الكتب التي حقّقت أكثر معدل بحث على شبكة الإنترنت في العام ٢٠٠٩ فيتصدرها كتاب **صحيح البخاري ثم لسان العرب فرياض الصالحين وصحيح مسلم ونهج البلاغة وفقه السنة!** ويلغ معدل البحث على شبكة الإنترت عن الثقافة الإسلامية (٨٢٧٠) عملية بحث شهريًا قبل البحث عن الثقافة العلمية (٣٦٢٠) والتعليم (٢٨٨٠) والطبيعة (٢٦٢٠) والتربية (١٩٨٠) والسياسة (١٩٠٠) !!

ويكشف لنا ملف التواصل الثقافي الرقمي عن أنه في مجال تحميل محتويات رقمية على شبكة الإنترنت قام العرب في العام ٢٠٠٩ بتحميل نحو ٤٣ مليون فيلم وأغنية بينما قاموا بتحميل ربع مليون كتاب فقط! كما بلغت عمليات البحث التي قام بها العرب في العام ٢٠٠٩ على شبكة الإنترنت عن المطرب تامر حسني ضعف عمليات البحث التي قاموا بها عن نزار قباني والمتنبي ونجيب محفوظ ومحمود درويش مجتمعين!!

تاسعًا: على صعيد المشهد السينمائي ما زال ضعف الإنتاج السينمائي في الوطن العربي هو الملاحظة الأبرز؛ إذ تسيطر السينما الأجنبية عمومًا والسينما الأميركية على وجه الخصوص على سوق الأفلام المعروضة في الدول العربية. فالسينما الأميركية والهندية والأوروبية تستأثر بنسبة ٨٧٪ من إجمالي الأفلام السينمائية المعروضة في العالم العربي بينما لا تمثّل السينما العربية سوى ١١٪ (منها ٨٪ للسينما المصرية) و٢٪ لسينما البلدان الأخرى. أما إيرادات

دور العرض السينمائي في الدول العربية فما زالت متواضعة وفقًا لأرقام العام ٢٠٠٩، إذ بلغ إجمالي هذه الإيرادات في ١٨ دولة عربية ٢١١ مليون دولار أميركي تتصدّرها الإمارات (٧٥ مليون دولار) تليها مصر (٥٥ مليون دولار) ثم الكويت (٢٠ مليون دولار) والبحرين (١٧ مليون دولار). أما الملاحظة الأخرى فهي التواضع الشديد في عدد دور عرض السينما العربية التي لم يزد عددها عن ١٢٠٠ دار عرض سينمائي في دول العالم العربي البالغ عدد سكانها نحو ٣٣٠ مليون نسمة.

أولويات ثقافية

والآن لعلّ السؤال الذي يجدر الانطلاق منه هو: ما هي التحديات الثقافية التي يواجهها العالم العربي والتي يُسهم تشخيصها والتعرف عليها في ابتناء استراتيجية للعمل الثقافي العربي في أوراق ودراسات العديد من مؤسساتنا الثقافية، ولدى الكثيرين من مفكرينا ومثقفينا إجابة على السؤال. لكن ثمة أولويات خمس يمكن على أية حال طرحها للنقاش.

الأولوية الأولى: وتتمثل في منهجية أن نفرق ابتداء بين منظومة القيم التي لا يقوم بدونها أي مشروع نهضوي عربي وبين النظم والأدوات والوسائل التي تحوّل هذه القيم النظرية إلى مشاريع وبرامج وخطط عمل. وفي عبارة أخرى فإذا كان المفكرون والمنظرون العرب قد استطاعوا على الصعيد الفكري إعادة تأسيس منظومة قيم التقدم مثل العقلانية والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان فإن هذا الجهد الفكري يحتاج بالضرورة إلى آليات وخطط عمل تضع هذه القيم موضع التطبيق في شتى المجالات. ولعل أهم هذه المجالات هي التعليم، وحركة التأليف والترجمة والنشر، والمعلوماتية، والإعلام، والإبداع بمختلف تجلياته. بل إن اللغة العربية في الحفاظ عليها وتعميم استخدامها والسعي لتطويرها هي مجال حيوي لا يقل أهمية عن المجالات السابقة. إن الوعي بهذه التفرقة بين قيم التقدم من

ناحية وبين أدوات تطبيقها من ناحية أخرى هو الذي يعطي قوة الدفع الحقيقية لكل إصلاح ثقافي منشود.

الأولوية الثانية: محاكاة ما بلغه العمل الثقافي في المجتمعات المتقدمة من تطور على صعيد إقامة الشراكات والتشبيك بين مختلف المؤسسات المعنية بقضايا العمل الثقافي. فهذا عصر لم تعد فيه المؤسسات الحكومية وحدها قادرة على الاضطلاع بكل الأدوار والمسؤوليات. ولئن كانت أدبيات التنمية الحديثة ـ والثقافية في القلب منها ـ تعتبر أن نجاح عملية التنمية يتطلب تكامل أضلاع مثلث الدولة والقطاع الخاص والمجتمع الأهلي، فإن أية استراتيجية للعمل الثقافي العربي لا بد وأن تنطلق بدورها من إقامة شراكة بين المؤسسات الثقافية الرسمية، ومبادرات القطاع الخاص المعنية أحيانًا بالعمل الثقافي، ومنظمات المجتمع الأهلي ذات الصلة. ولعل المبادرة التي أعلن عنها الأمير خالد الفيصل رئيس مؤسسة الفكر العربي «شركاء من أجل الكتاب العربي» التي تضم شراكة بين بعض المؤسسات الثقافية العربية الرسمية والأهلية والخاصة تمثل نموذجًا يمكن تطويره والبناء عليه في واحدة من أهم القضايا الثقافية العربية وهي قضية صناعة الكتاب.

الأولوية الثالثة: وهي قضية التمويل والموارد والإمكانيات التي تحتاج إلى رؤية جديدة وحلول مبتكرة. فالعمل الثقافي في التعليم والتأليف والنشر والترجمة والإبداع مثله مثل أي منتج إنساني يحتاج إلى تمويل وموارد. ولربما تبدو المخصصات المالية للصناعات الثقافية في العالم العربي هزيلة ومحدودة إذا ما قورنت بما هو مخصّص لها في الموازنات الحكومية للدول المتقدمة. من هنا تأتي ضرورة التفكير ليس فقط في حث الدول على زيادة الإنفاق على المنتج الثقافي بل أيضًا في استحداث أشكال ووسائل جديدة للتمويل. ولعل الاقتناع بالمسؤولية الثقافية لرأس المال يدفع كيانات القطاع الخاص للإضطلاع بدور قومي وتنويري في هذا المجال.

الأولوية الرابعة: الوعي أحد أهم التحديات التي يفرضها واقع تطوير التعليم في المجتمع العربي. وهو واقع يرزح ما بين تعليم حكومي تتراجع جودته بشكل مقلق بحكم تواضع الموارد وزيادة النسل التعليمي وما بين تعليم خاص تتقدم فيه اعتبارات الربح على مقتضيات الجودة التعليمية فيما عدا استثناءات بطبيعة الحال. وإذا ما استثنينا دول الخليج والسعودية فإن معدل الإنفاق السنوي على الطالب في التعليم العالي لا يتجاوز في العالم العربي نحو ١٣٠٠ دولار بينما يصل في إسرائيل إلى ١١٠٠٠ دولار وفي الولايات المتحدة إلى ٢٢٠٠٠ دولار. من هنا لا يبدو في الأفق من حل سوى التركيز على التعليم الأهلي الذي يقوم على التبرع والاكتتاب ولا يسعى لتحقيق الربح. والمفارقة إن معظم الجامعات التي توصف بالأهلية في العالم العربي هي جامعات أجنبية مع أن «الوقف» مصطلح عربي المصدر بالأساس! ومن المفارقة أيضًا أن دولة مثل تركيا فيها ما يزيد عن ثلاثين جامعة أهلية لا تستهدف تحقيق الربح بينما دولة مثل مصر فيها جامعة أهلية واحدة فقط هي جامعة المستقبل الوليدة وهي تجربة ما زال الحكم عليها مبكرًا.

الأولوية الخامسة: الاهتمام بالمناطق الرخوة في الثقافة العربية، ويقصد بها المناطق التي لا يتم فيها الاستثمار الذهني والمادي بالشكل المطلوب. وهناك كثير من هذه المناطق الرخوة التي يمكن التمثيل لها باللغة العربية التي تكاد تصبح الثغرة الحضارية التي قد لا نتمكن في المستقبل من تداركها إذا بقيت معدلات تراجعها ومظاهر اغترابها ومحاولات اختراقها على نحو ما هو حاصل اليوم. تطوير اللغة العربية ممكن، وتحديث تعليمها ممكن، وهناك في العالم تقنيات جديدة لتعليم اللغات يمكن محاكاتها والاطلاع عليها. السؤال في كل هذا هو كما العادة من أين نبدأ؟ والواقع أننا جميعًا معنيون وإن اختلفت أدوارنا بهذا السؤال.

وفي ظل هذه الأوضاع الخاصة بواقع المعرفة تزداد حاجتنا إلى ترسيخ وإعلاء قيمة المعرفة. وهذه الحاجة تتلخص في أمرين: أولهما إعادة الاعتبار لقيم التقدم الإنساني المعاصر التي بسببها تقدمت أمم وتقهقرت أخرى. وقيم التقدم الإنساني ليست من الأسرار أو

الخوارق.. وليست سحرًا يستعصي علينا فك طلاسمه. قيم التقدم الإنساني التي نحتاج إليها في مشروعنا الثقافي هي: المعرفة، والمنهج النقدي، والحرية، وكفالة حقوق الإنسان.

لكن ربما كان علينا أن نعترف أن كل قيمة من هذه القيم ما زالت تحتاج لجهود كبيرة لتجذيرها كسلوك وإعلائها كقيمة. والإشكالية هنا للكثير من الدول العربية هي قلة الموارد وتواضع الإمكانيات. وقد رأينا أن النسبة المخصصة للتعليم في الدول العربية في موازنتها العامة هي نسبة معقولة بالنظر لتواضع حجم الميزانية العامة ككل. لكن ماذا عن دور القطاع الخاص والقطاع الأهلي؟ لماذا لا يتقدم المجتمع الأهلي ليضطلع بأعبائه في هذا الخصوص انطلاقًا من المسؤولية الاجتماعية لرأس المال. لقد كانت مؤسسة الفكر العربي نموذجًا لذلك كمؤسسة أهلية دولية تسعى لغرس وإعلاء قيم المعرفة والثقافة. وقد حذا حذوها في الآونة الأخيرة مؤسسات ومنظمات عربية أخرى. وهو تقليد حميد ومطلوب. ولكن وبخلاف التعليم، فإن البحث العلمي يمثل بدوره تحديًا معرفيًا كبيرًا لا سيما بحكم تواضع النسبة المخصصة له في الإنفاق العام من ناحية، وبحكم عدم وجود أفكار جديدة ومبتكرة لربط القطاع الصناعي بمراكز الأبحاث والجامعات في شراكة مطلوبة بينهما.

ولئن كانت هذه التحديات التي تواجه قيمة المعرفة في حياتنا، فإن القيم الأخرى التي تمثل بنيان المشروع الثقافي لا تخلو بدورها من تحديات. فقيمة الحرية مثلًا في مرحلة التطور الحالية التي يمر بها المجتمع العربي تشتبك مع قيمة الالتزام في ظل المنظومة الأخلاقية والدينية السائدة، وهي منظومة لا يمكن ولا يجدي إنكارها.. لكن كيف يمكن الخروج من هذا الاشتباك بصياغة جديدة لقيمة «الحرية المسؤولة»؟ وهل «الحرية المسؤولة» فكرة رمادية أو مراوغة مثلما يتصور البعض؟ أم إنها خيار حقيقي وممكن؟ هذا سؤال آخر مطروح على النخبة العربية.

وبنفس القدر أيضًا تثير قيمة احترام التنوع الإنساني إشكالية هامة في ظل مجتمع عربي لا يخلو من الأقليات العرقية والدينية واللغوية من ناحية، وفي عصر يموج بالمتغيرات والاضطرابات الأقليمية والعالمية من ناحية أخرى. ومن هنا يصبح التساؤل: كيف السبيل إلى

ترسيخ وإعلاء قيمة احترام التنوع الإنساني وتوظيف الاختلاف في ظل الحفاظ على تناغم النسيج الاجتماعي ووحدة الجغرافيا السياسية للبلدان العربية؟ وكيف نحول دون أن تصبح كفالة توظيف التنوع الإنساني سبيلًا إلى تفتيت المجتمعات العربية وتجزئتها والانتقاص من سيادتها الوطنية؟ هذه تساؤلات تتطلب فكرًا خلاقًا وطرحًا فكريًا وحقوقيًا وربما سياسيًا جديدًا، وهو أمر ليس مستحيلًا.

هكذا يعكس المشروع الثقافي العربي حاجة فكرية تلبي مجموعة من القيم التي يبدو احتياجنا إليها أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى.

ومن ناحية ثالثة وأخيرة فإن المشروع الثقافي الذي نبحث عنه يتجاوز أهدافه النفسية والفكرية ليستهدف فوق ذلك حاجة تنموية نحن أيضًا في شديد الاحتياج إليها. فالمشروع الثقافي القادر على تغيير «ذهنية» الناس هو وحده الذي يمكن أن يرتقي بسلوكياتهم. والتنمية في مفهومها الشامل ترتبط بالضرورة بقيم سلوكية مثل قيم العمل الجاد، والإتقان، والانضباط، والشعور بروح الفريق، واحترام الوقت. هذه هي «شفرة» التنمية التي يمكن للمشروع الثقافي أن يفكها! فليس معقولًا أن يمتلك العرب كل هذه الثروات البشرية (مجتمعات شابة فتية) والطبيعة (مصادر طاقة، وأرض واسعة، ومناخ مثالي، وموقع استراتيجي) وهم يراوحون مكانهم في قلب العالم النامي منذ نصف قرن من الزمان! ثمة خطأ ما! والمشروع الثقافي وحده هو الذي يقدم لهذه الثروات سلوكيات التنمية، وقيم التقدم.

والآن، إذا كان للمشروع الثقافي المأمول هذه الأهداف الكبيرة على الأصعدة النفسية، والفكرية، والتنموية.. فما هي أسسه النظرية، ومجالاته العملية، ثم ما هي العناصر أو الأدوات القادرة على تحويل هذا المشروع الثقافي من أسس نظرية إلى مجالات تطبيقية؟

لنبدأ أولًا بالأسس النظرية التي يمكن ان تبدو كثيرة ومتنوعة، وكلها هامة وضرورية لكل مشروع ثقافي نهضوي. المؤكد أن هناك مجموعة من الأسس النظرية الأكثر أهمية

وإلحاحًا في الحاضر العربي، ربما لأن غيابها أصبح يمثل إشكالية حقيقية وعائقًا يحول دون توظيف الثروات البشرية والطبيعية إلى مردود تنموي وعائد سياسي. ولعل أهم هذه الأسس النظرية هي:

١ ـ صياغة ومراجعة علاقتنا بالعالم الذي يضمنا، والعصر الذي نعيش فيه، ذلك إن علاقتنا بالعالم تبدو ملتبسة بقدر ما إن علاقتنا بالعصر وقيمه تبدو هامشية أحيانًا!! وهو الأمر الذي يعني أننا مطالبون من ناحية بتواصل واع ـ واثق مع حركة التقدم الإنساني ـ مثلما أننا مدعوون لإيضاح رؤيتنا وتصحيح الصورة الانطباعية عن العرب لدى الغير، وهي صورة مغلوطة وظالمة. والحاصل اليوم أننا في الجوهر أقل تواصلًا مع العالم الذي حولنا، وإن كنا نبدو من الناحية الشكلية وبحكم ثورة الإتصالات وكأننا نتواصل معه. أما عن الصورة غير الدقيقة التي انطبعت في الذهنية الغربية بشأن الشخصية العربية، فإن المسؤولية عن ذلك مشتركة بيننا (نحن الذين قصرنا في تقديم أنفسنا)، وبين الغرب (الذي مارس التعميم في مواجهتنا وتعامل معنا أحيانًا باستعلاء).

٢ـ في ضوء هذه العلاقة الملتبسة وسوء الفهم بيننا وبين الغرب على وجه التحديد، فإننا نحتاج إلى رؤية ثقافية تفض هذا الالتباس وتبدد هذا التناقض. ولعل أساس هذه الرؤية يكمن في ضرورة إجراء مصالحة بين دائرة انتمائنا الديني والقومي من ناحية، وبين دائرة انتمائنا الإنساني من ناحية أخرى. فهناك مساحة من التناقض المصطنع بين الدائرتين. وبصرف النظر عن أسباب وظروف هذا التناقض، ومن هي الأطراف المسؤولة عنه، فإن الأكثر أهمية الآن البحث عن أساس ثقافي جديد يوفق بين انتمائنا الديني والقومي وبين انتمائنا الإنساني ويزيل ما بينهما من تناقض مصطنع.

فيما يتعلق بدائرة انتمائنا الديني أولًا، ربما كان المطلوب اليوم هو إعلاء الفهم الإنساني الصحيح، ورفض الرؤى التي تحاول أن تقرن الإسلام من حيث لا تدري أو تدري بالعنصرية أو الانغلاق أو التعصب.

هناك جهد كبير في الواقع ينبغي بذله لإبراز قيم الحرية والتسامح وقبول الآخر التي يزخر بها الإسلام. ربما يرى البعض أنه سبق لمفكرين وفقهاء كثيرين أن أنتجوا مثل هذا الفقه الإسلامي المستنير. وأن لدينا من المؤلفات والإصدارات ما يكفي في هذا الشان. هذا صحيح ولكنه لا يغني عن ضرورة نشر هذا الفكر المستنير لدى الآخرين أولًا ومحاولة إصلاح تقصيرنا الإعلامي والثقافي في تقديم أنفسنا إلى الغرب. والإعلام اليوم لم يعد مجرد ترجمة كتاب ونشره ووضعه على أرفف عارض الكتب حتى ولو أقيمت هذه المعارض في الغرب. الإعلام صناعة ذكية تعتمد على قوانين الإلحاح والدأب والمثابرة في التأثير على جمهور المخاطبين بقدر ما توجب دائمًا استخدام كل جديد ومبتكر. والحاصل اليوم أننا نعقد وننظم الكثير من المؤتمرات والملتقيات التي يُقدم من خلالها فكر إسلامي مستنير. لكن الملاحظ أننا ما زلنا في هذه المؤتمرات والملتقيات نتحاور مع أنفسنا. ونصدر التوصيات لأنفسنا! هذا أمر هام مفيد على صعيد حوار الذات، لكن الأكثر أهمية وفائدة أن تنتقل هذه الرؤى المستنيرة عن العرب والمسلمين إلى من يحتاجون لمعرفتها أكثر، بل إلى من يجهلونها تحت تأثير الدعاية المضادة للعرب والمسلمين.

الفهرست

الثقافة العربية

وأسئلة التنمية والتحديث

يجمع هذا الكتاب عدداً من المحاضرات التي ألقيت في منتدى عبدالحميد شومان الثقافي خلال عامي 2010 – 2011 وقد كتب د. سالم ساري في تقديمه للكتاب يقول: "سيكتشف القارئ المتفحص لأوراق هذا الكتاب أنها ليست مجرد محاضرات موسمية تضاف إلى الرصيد المنشور لمؤسسة عبدالحميد شومان. وإنما هي أوراق بحثية جادة تمثل قيمة فكرية مضافة للحصيلة الثرية التي تسهم بها "شومان" لإثراء التكوين المعرفي الحر للإنسان العربي الجديد، في الوطن العربي الكبير.

القضية الفكرية /العملية الناظمة لأوراق هذا الكتاب هي الثقافة العربية وإشكالية التنمية:

الثقافة المجتمعية باعتبارها القضية الدينية/الدنيوية، اللينة/الصلبة الحاكمة دوماً للمجتمع العربي، في سكونه وتغيره، في استقراره واستمراره.

والتنمية الإنسانية باعتبارها القضية العملية/ الواقعية ،القائمة/ الماثلة كتحدٍ عنيد أمام المجتمعات العربية اليوم وغداً.

وتتناول أوراق هذه الندوات قضية الثقافة العربية وعلاقتها بالتنمية ضمن محاور فرعية متصلة:

- الثقافة والديمقراطية، بما يرتبط بها من إشكاليات الحرية والعدالة الاجتماعية.
- الثقافة والبحث العلمي، بما تتصل به من إشكاليات الإبداع والتطوير والتأثير.
- الثقافة الدينية التقليدية، بما تستدعي من إشكاليات التجديد والإصلاح والتحديث
- الثقافة المجتمعية الراهنة، بما تقتضي من إشكاليات الثقة والتواصل والشراكة".

ردمك: ISBN 978-9957-19-042-2

السعر داخل الاردن "5" دينـ
السعر خارج الاردن "7" دولارا



مؤسسة عبد الحميد شومان

